

سوسيولوجيا

سُوسْيُولوجيا الجنْسَانيّةِ العربيّة

د. عبد الصّمد الدّيالمي



دار الطليعة - بيروت

سُوسْيولوجيا
الجنْسَانيةِ العربيّة

صدر للمؤلف

□ باللغة العربية :

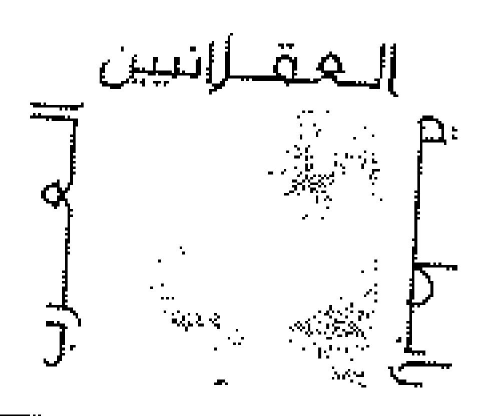
- المرأة والجنس في المغرب، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥.
- المعرفة والجنس، الدار البيضاء، عيون المقالات، ١٩٨٧.
- القضية السوسيولوجية، الدار البيضاء، إفريقيا ـ الشرق، ١٩٨٩.
- نحو ديمقراطية جنسية إسلامية، فاس، أنفو ـ برينت، ٢٠٠٠.
- المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب ـ مقاربة جنسية، بيروت، رابطة العقلانيين العرب/ دار الساقي، ٢٠٠٨.

□ باللغة الفرنسية :

- *Sexualité et discours au Maroc*, Casablanca, Afrique-Orient, 1988.
- *Féminisme soufi*, Casablanca, Afrique-Orient, 1991.
- *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca, Eddif, 1995.
- *Féminisme, islamisme et soufisme*, Paris, Publisud, 1997.
- *Les maladies sexuellement transmissibles, Construction sociale et Comportement thérapeutique*, Rabat, Ministère de la Santé/Université de Washington, 1997 (avec Lisa Manhart).
- *Jeunesse, Sida et Islam*, Casablanca, Eddif, 2000.
- *La gestion socioculturelle de la complication obstétricale au Maroc*, Rabat, Ministère de la santé/USAID, 2000.
- *Féminisme au Maroc*, Casablanca, Editions Toubkal (2008, sous presses).

د. عبد الصّمد الدّيالمي

سوسيولوجيا الجنسانيّة العربيّة



دارُ الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت - لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ - ١ - ٩٦١
E.mail: darahalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٩

مقدمة

من الواضح أن شساعة موضوع الجنسانية وغياب دراسات سوسيولوجية تغطي جنسانية العالم العربي كله يفرضان عدم التفصيل في الوصف عند حالة قطرية معينة. بتعبير آخر، يظل هذا الكتاب مجرد بانوراما سوسيولوجية يرفع، ربما لأول مرة، تحدي التصدي للجنسانية العربية المعاصرة من منظور امبريقي تجريبي، في المقال الأول بالخصوص. وبديهي أن يتأثر هذا الرهان بندرة المعطيات الإحصائية والميدانية، وبتوزعها غير المتكافئ بين الأقطار العربية. وما جعل إعداد هذه الورقة التمهيدية لدراسة قومية شاملة حول الجنسانية العربية ممكنة، كون بعض الدراسات الجنسانية متوفرة في بعض الأقطار العربية، خصوصاً تلك التي تشكو من انفجار ديموغرافي فتعتمد برامج لتنظيم الأسرة. فإلى حين ظهور الإيدز (السيدا) في العالم العربي، ظلت مواضيع برامج تنظيم الأسرة تشكل المدخل الرئيسي غير المباشر للجنسانية العربية، أي الحجاب المعرفي الذي يخفي الموضوع المعرفي الحقيقي، ونقصد به الجنسانية بالضبط.

ومن الأمور المحزنة أن الفضل في مواجهة موضوع الجنسانية مواجهة معرفية مباشرة يرجع إلى انتشار الإيدز في المجتمع العربي الذي فرض على الأنظمة السياسية الحاجة إلى دراسة الجنسانية. ففي إطار الوقاية، اضطر الكثير من الدول العربية إلى تشخيص كل السلوكات الجنسية لكل الأفراد، سواء كانت تلك السلوكات شرعية أم غير شرعية، سوية أم "شاذة"، رغم التركيز على فئتي "البغايا والشواذ" باعتبارهما معرضتين لخطر الإصابة بالفيروس أكثر من غيرهما. فانتقال الفيروس داخل الشبكة الجنسانية، القطرية والقومية والدولية، لا يهم فقط الفاعلين الجنسيين غير الشرعيين و"الشواذ"، بل أصبح يعني أكثر فأكثر كل "مواطن" عربي عادي. وبالتالي أنجزت بعض الأقطار العربية بعض الدراسات السوسيو - أنتربولوجية عن الجنسانية بقصد تشخيص العوامل الثقافية والاجتماعية المحيطة بالممارسات

الجنسية. والهدف هو توظيف تلك العوامل في وضع برامج تربوية وإعلامية ملائمة تحث على تجنب السلوكات المعرضة لخطر الفيروس. وقد دلّت تلك الدراسات على أن الجنسانية العربية حقل لا يزال يقوم على السلطة والتراتبية بين الرجال والنساء، بين الكبار والصغار، بين الأسوياء و"الشواذ"، بين الزبائن والعمال الجنسيين. وتبيّن أن الطابع السلطوي والقمعي المهيمن على العلاقات الجنسية يجعل من السلوك الجنسي سلوكاً اضطرارياً في معظم الحالات، أي سلوكاً ناتجاً عن الحاجة، أو الخوف، أو الواجب، أو استغلال الفرصة... وطبعاً لا مجال للتفكير في الوقاية في إطار علاقة جنسية ينقصها الاختيار والحوار والتشاور بين فاعل ومفعول به وليس بين فاعلين، أي بين "شريكين" غير متساويين اجتماعياً. ومن هنا ضرورة إعادة النظر في البناء السلطوي الذي تقوم عليه الجنسانية العربية.

ومع ان حاجة الدولة العربية القطرية للدراسات الجنسانية ماسّة، فإن الباحث العربي في هذا الحقل يُقابَل بعدم الاعتراف رغم جهده المضني في جمع المعطيات وتحليلها، ومعاناته من الشعور بالوحدة ،فضلاً عما يكابده من مختلف أنواع الإقصاء والتهديد والاضطهاد. فهو حينما يعري الواقع الجنساني، يزعج كل الفاعلين الاجتماعيين من تقنوقراطيين وسياسيين ونسائيين على حد سواء. من هنا يمكن الخلوص إلى أن إرادة المعرفة لدى الدولة القطرية تعكس فقط الضغوط الدولية الناتجة عن إرادة التصدي للإيدز، ولا تعبّر أبداً عن رغبة حقيقية في معرفة الجنسانية العربية وفي تحويلها إلى غاية في ذاتها، أي في جعلها وسيلة تمكّن من بروز مواطن عربي حُرّ.

إن الجنسانية في حد ذاتها لا تزال موضوعاً شبه ممنوع من الدراسة؛ إنها التابو المعرفي بالنسبة للشعوب العربية المتخلفة، والتابو السياسي بالنسبة للأنظمة العربية الحاكمة، كما بالنسبة للحركات النسائية العربية، بل حتى بالنسبة للجامعات العربية نفسها (نظراً لغياب سياسة بحث داخلها، ولأنها تظل تابعة سياسياً وتمويلياً). مرجع ذلك إلى أن المجتمع العربي المتخلف والتبعي، إن كان بدأ يتصور الجنسانية كموضوع تدخل طبي أو نفساني يهمّ الحياة الخاصة للفرد، فإنه لم يبلغ بعد تصور الجنسانية كمبحث أساسي في العلوم الاجتماعية، أي كشرط أساسي في إنجاح التخطيط الدولاني من أجل التنمية. من أجل ذلك، لم يتم بعد تطبيع دراسة

الجنسانية اليومية العادية على مستوى الذهنية العربية، رغم أن هذه الدراسة شرط أساسي في تحقيق مجتمع عربي سليم جنسانياً وفي إنتاج فرد عربي مواطن، سليم جنسانياً.

بالنسبة للأنظمة الحاكمة، تظل دراسة الجنسانية مزعجة إلى أقصى حد.ذلك ان دراسة الجنسانية العربية تؤدي لا محالة إلى تسجيل سلوكات وممارسات جنسية غير شرعية من وجهة الفقه الإسلامي، الشيء الذي يقود إلى محاكمة الأنظمة السياسية من طرف الحركات الأصولية. والتهمة أن هذه الأنظمة لا تسهر على احترام الأخلاق الجنسية الإسلامية ولا تطبق مقتضيات الشريعة في الموضوع. ومن هنا يتجلى أن امتناع الأنظمة العربية الحاكمة عن دراسة الجنسانية يهدف إلى عدم تمكين الخصوم السياسيين، الأصوليين منهم على وجه الخصوص، من الحصول على دليل علمي بيّن أن واقع الجنسانية العربية ليس مطابقاً لما ينبغي أن يكون "إسلامياً". بعبارة أخرى، يؤدي واقع الجنسانية العربية إلى اتهام الأنظمة الحاكمة بالعجز عن توفير العمل للشباب (أي بعدم تمكينه من الزواج[1]) وبغضها النظر عن العمل الجنسي (ما يُسمى بالبغاء) أو حتى بتنظيمه، أي اتهامها، في كلمة واحدة، بالفساد الأخلاقي. وبما أن الأنظمة السياسية العربية نفسها تربط شرعيتها بإسلامية نظامها الجنسي وبالإسلام عامة، فإنها تفضّل عدم إنتاج دراسات سوسيولوجية عن الجنسانية تعرُضها حتماً للكثير من الانتقادات الأصولية.

بصفة عامة، يمكن القول أيضاً إن الحركة النسائية العربية التي تنتظم في الجمعيات بالأساس (ما يسمى تعسفاً بالمجتمع المدني) أصبحت هي القناة الرئيسية التي تتسرب بفضلها قيم العدالة والمساواة "النوعية" او "الجندرية" gender equity and equality إلى العالم العربي. وهي الفاعل الديناميكي القطري، والقومي إلى حد ما، الذي يدفع بالمؤسسات السياسية إلى التعامل مع القيم الدولية اللاتمييزية بين الرجل والمرأة وإلى قبول البعض منها. لكن حين يتعلق الأمر بالممارسات الجنسية قبل الزواج أو بالممارسات الجنسية المثلية (المسماة لوطية وسحاقية)،

(١) A. Dialmy : «Moroccan Youth, Sex and Islam», in *Power and Sexuality in the Middle East*. Washington : Middle East Report, Spring 1998, number 206.

نجد شبه إجماع بين الحركات النسائية العربية على الصمت. فالحقوق الجنسية ما زالت تشكل أحد تابوات الحركات النسائية العربية، إذ تتستر هذه الحركات على "خجلها" المطلبي والمعرفي في الموضوع وراء منطق الأولويات: أولويات تعليم وتشغيل وتطبيب النساء. وهذا ما يمكّن النسائية العربية من تعليق وتأجيل المطالب الجنسية البحتة الخاصة بالمرأة كامرأة، وبالمرأة كإنسان. فلا وجود لحركة نسائية عربية واحدة تطالب صراحة بحق الفتاة في المتعة الجنسية. أبعد من ذلك، نجد أن جنسانية المرأة العربية المتزوجة نفسها تظل إلى حد بعيد موضع صمت وحشمة داخل تلك الحركة. فالنسائية العربية، بالنظر إلى تبعية معظم الجمعيات النسائية للأحزاب السياسية العربية الحاكمة وغير الحاكمة، ما زالت تقدم المرأة في صورة كائن اجتماعي بلا حياة جنسية وبلا مطالب جنسية. ومن ثم، فإنه لا يهمها أن تباشر موضوع الجنسانية كموضوع معرفة أو كمطلب، خصوصاً أن «الحركات الأصولية تستعمل الكثير من الأساليب لضبط جنسانية النساء، منها إيديولوجيا الاستمساك الجنسي، لاتهام الجنسانية النسوية بكونها مصدر فساد...»[١].

إن هدف الحركة النسائية الاستراتيجي، وهو المشاركة في السلطة السياسية، يُفسِّر إلى حد كبير تجنبها للجنسانية كمطلب وكمبحث. فاستهداف السلطة السياسية يقتضي منها قبول القواعد الأبوية للعبة الجنسانية، تلك القواعد التي تجعل من الجنسانية أداة لضبط الجسد النسوي. ومن ثم، فإن كل تساؤل مبحثي وكل نضال مطلبي يتعلق بالجنسانية ويعيد النظر في اللعبة الأبوية بشكل جذري، يُعرِّض بالضرورة الحركة النسائية للنقد والتشهير والتهميش، أي لفقدان المصداقية "السياسية". وبشكل أعمّ، فإن الاهتمام المعرفي والعملي بالجنسانية يُفقد صاحبه المكانة والسمعة اللازمتين في كل سعي نحو السلطة السياسية (بل حتى العلمية). هذا بالضبط ما يدفع الحركة النسائية إلى "تأجيل" القضية الجنسانية، معرفياً وسياسياً، وإلى التعامل معها بكثير من الحذر. وهذا ما يكشف عن التواطؤ الموضوعي بين

(١) Ayesha M. Imam : «The Muslim religious right (fundamentalists') and sexuality», in Pinar Ilkkaracan (ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, WWHR, Istanbul, 2000, pp. 121-140.

الأنظمة الحاكمة والجمعيات النسائية بصدد تابو الجنسانية، مما يؤكد تقاسم نفس الخوف تجاه الحركات الأصولية. لكن إذا كان الخوف لا يخلو من منطق سياسي في حالة بعض الأنظمة السياسية بالنظر إلى تنافسها على السلطة مع الحركات الأصولية، فإنه غير منطقي بالنسبة لجمعيات تنتمي مبدئياً الى مجتمع مدني ليس همه السلطة السياسية. وبالتالي، يبيّن تخوف الجمعيات النسائية من الأصولية أنها لا تنتمي إلى مجتمع مدني حقيقي، وأنها لا تعمل اليوم على فرض وجوده في العالم العربي بما يكفي من الشجاعة والوضوح.

إن من سمات مجتمع مدني حقيقي توجيه القيم الجنسانية نحو ديمقراطية علمانية، أي نحو المساواة بين كل الفاعلين الجنسيين ونحو التسوية بين كل الممارسات الجنسية. والرهان الذي ينبثق عن هذا الإشكال هو ضرورة تأسيس ديمقراطية جنسية عربية تنتقل بالجنسانية من انتظام ديني إلى انتظام مدني من دون أن يعني هذا التحول تنكراً للعقائد السائدة في العالم العربي على الصعيد الفردي. هذا بالضبط هو التوجه الذي ينبغي أن تسير فيه الحركة النسائية العربية، وهو التوجه الذي يبيّن للسياسيين وللفقهاء العرب أن علمنة الجنسانية لا تعني حتماً ضرورة التنكر الكلي والمطلق للقيم الدينية، فهذه الأخيرة تتحول، بالنسبة للفرد، إلى اختيار حر ضمن إمكانيات متعددة. وهو في الوقت ذاته التوجه الذي سيمكّن الباحثين العرب من إدخال الجنسانية العربية في الخطاب العربي من جديد ومن تحريرها من مختلف أشكال الهذيان الأبوي السائدة اليوم.

الجنسانية في المجتمع العربي المعاصر[1]

يُقرّ صلاح الدين المنجد[2] أن اللغة الجنسية عند العرب لغة غنية، خصبة ومتنوعة. فعلى سبيل المثال، تضم هذه اللغة أزيد من مئة لفظ تدل كلها على النكاح بمعنى الجماع، بالإضافة لأسماء متعددة للأعضاء التناسلية. ويُرجع المنجد غنى اللغة العربية الجنسي إلى تنوع لغات القبائل وإلى كثافة الحياة الجنسية عند العرب في العصر الجاهلي وفي العصور الإسلامية المزدهرة (الأموي والعباسي بالخصوص). فالحاجة إلى تسمية الجنس وكل ما يتعلق به يعكس وجود حاجة اجتماعية ماسة وملحة إلى ذلك. ومنذ أوائل القرن الثالث للهجرة فعلاً، قام علماء مسلمون ومن ضمنهم فقهاء بالتأليف في الموضوع من دون مراعاة الطابع الشرعي للسلوك الجنسي. فالهاجس الأساسي الذي دفع هؤلاء إلى التأليف يكمن في إرادة ضبط المعارف الجنسية وفي تمكين الرجل منها بقصد بلوغ المتعة الجنسية وتحقيقها على أكمل وجه. وهكذا يشير صلاح الدين المنجد إلى مؤلفات عدة في البغاء واللواط والسحاق، وهي مؤلفات فُقِدَ منها الكثير. وقد أسست تلك المؤلفات خطاباً عربياً قائماً بذاته عن الجنس[3]، وهو الخطاب الذي عالج آداب الباه ودراسة طباع النساء وطرق الإغواء وتصنيف النساء حسب أنواع الفروج وطرق التوافق في الإنزال (بين المرأة والرجل) و طرق تقوية الأعضاء الجنسية ووسائل منع الحمل... الخ.

أما المجتمعات العربية الحديثة، فإنها تتميز على العكس من ذلك بصمتها العلمي والتربوي شبه الكلي عن الجنس. وفي هذا الصدد، يشير فتحي بن سلامة إلى انتقال مفهوم الجنس إلى خارج الخطاب في تاريخ الجنس عند العرب، بمعنى أن

(١) نشر مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) هذا البحث في المجلة التي يصدرها، **المستقبل العربي**، عدد ٢٩٩، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤، ص ص ١٣٨ ـ ١٦٧.

(٢) صلاح الدين المنجد: **الحياة الجنسية عند العرب**، بيروت، مطابع دار الكتاب، ص ٩٤.

(٣) نفس المرجع، ص ص ٧٩ ـ ٨١.

الجنس لم يبق اليوم موضوع خطاب علمي عند العرب، بل تحول إلى موضوع مزاح وسخرية في التبادل الكلامي اليومي. «إن العرب الذين كانوا يمتلكون منذ ١٤ قرناً خطاباً حول الجنس لم يعد لديهم اليوم مفهوم للجنس في اللغة التي يكتبونها ويتكلمون بها بلهجات عدة»[1]. ومن ثم، يستنتج فتحي سلامة أن ما لا يوجد كمفهوم لا يوجد بالمرة، فيضطر إلى التعبير عن نفسه في أشكال قولية وسلوكية مرضية (مزاح، نكتة، تحرش، كبت، هذيان...).

ورغم أن فتحي بن سلامة يشير بحق إلى أن كلمة "الفرج" المخصصة للرجل والمرأة في القرآن هي المفهوم العربي المجرد للجنس، إذ من خلالها وبفضلها يتم الجمع بين المتناقضات (بين الأنثى والذكر)، فإنه يظل حبيس السؤال التالي: لماذا أصبح الفرج، تلك الأمانة، ذلك الشيء الذي لا يقدَّر بثمن، يدل فقط على عضو المرأة الجنسي؟ لماذا أصبحت المرأة تستأثر بكل مقولة الفرج؟ إجابة عن سؤال سلامة هذا، وهو السؤال الذي لم يجب عنه سلامة بشكل واضح ومُرضٍ في نظرنا، نميل إلى القول بأن المرأة أصبحت هي كلية الفرج لأن الفرج فتح وهشاشة، أي نقصان. وبديهي أن هذه الدلالة السلبية ارتبطت آلياً بالمرأة بفضل خضوع العقل العربي للمنطق الأبوي، ذلك العقل الذي يقوم بالضبط على اعتبار الأنثى كائناً ناقصاً، ومن ثم على تبخيس المرأة والحط من شأنها. أبعد من ذلك، يعكس اختزال الفرج في المرأة وفي عضوها التناسلي تلك الصيرورة السلبية التي عرفها مفهوم الجنس في التاريخ العربي الإسلامي، أي انتقاله من وضع المفهوم العلمي ومن وضع القيمة المثمنة إلى ما دون المفهوم وإلى ما دون القيمة.

صحيح أن محاولة فتحي بن سلامة لرد الاعتبار إلى مفهوم "الفرج" القرآني محاولة لا تخلو من أهمية إذ تبيّن أن مفهوم الفرج هو المقابل العربي لمفهوم sex الغربي. لكن فتحي بن سلامة لا ينتبه إلى تجاوز مفهوم sex في الفكر الغربي نفسه وإلى بروز مفهوم sexuality. بتعبير آخر، تم تجاوز السكسولوجيا التقليدية sexology التي ترى في الـ "sex/ الجنس" غريزة بيولوجية بالأساس. ذلك ان السكسولوجيا الحديثة أدمجت المقاربات الإنسانية humanist والنسائية feminist

(١) Fethi ben Salama : «L'énigme du concept de sexe dans la langue arabe», *Peuples Méditerranéens*, N° 3, 1985, pp. 155 - 162.

في مفهوم الجنس حتى تؤخذ بعين الاعتبار الأبعاد غير البيولوجية كأبعاد مؤسِّسة أيضاً. فالمقاربة الإنسانية تركز على الإحساسات والحب والتواصل كأبعاد مؤسسة ومحددة للجنس. أما المقاربة النسائية فتذهب من جانبها إلى أن الجنس بناء تاريخي اجتماعي لعلاقات اجتماعية بين المرأة والرجل تقوم على السيطرة الذكورية كبعد مؤسِّس بدوره. ومن ثم لا مجال لاختزال الجنس في الغريزة البيولوجية العضوية لوحدها، وبالتالي قصور مفهوم الجنس عن احتواء القطيعة المعرفية والقيمية التي أحدثتها النزعة الإنسانية-النسائية، ومن ثم بروز مفهوم sexuality كمفهوم جديد يعكس ذلك الاغتناء.

وقد تبنت المنظمة العالمية للصحة[1] بدورها التمييز بين الجنس والجنسانية على أساس الاقتراحات التعريفية التالية: «يحيل الجنس الى مجموع الخصائص البيولوجية التي تقسم البشر إلى إناث وإلى ذكور، كما يحيل الى الجماع في اللغة المتداولة» (الممارسة الجنسية على صعيد العربية الفصحى أو having sex في الإنجليزية). أما الجنسانية، «فجانب مركزي في الكائن البشري يضم الخصائص البيولوجية المميزة بين الذكر والأنثى، والخصائص الاجتماعية المميزة بين الرجل والمرأة، أي الهوية الجنسية، والهوية النوعية، والتوجه الجنسي، والإيروسية، والإنجاب. ويتم تجريب الجنسانية أو التعبير عنها من خلال استيهامات، رغبات، معتقدات، مواقف، قيم، أنشطة، ممارسات، أدوار وعلاقات. إن الجنسانية نتيجة تداخل بين البيولوجي والنفسي والسوسيو - اقتصادي والتاريخي والثقافي والأخلاقي والقانوني والديني». وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التعريف مستوحى من تعريف المنظمة الأمريكية الاقليمية للصحة والجمعية الدولية لعلم الجنسانية[2]. يبيّن هذا التعريف بجلاء أن الجنسانية بناء اجتماعي تاريخي، أي قراءة للمعطى البيولوجي في اتجاه معيَّن من دون أن يكون المعطى البيولوجي محدداً في نهاية التحليل. ذلك أن الهوية الجنسية/

(١) *Challenges in Reproductive and Sexual Health : Technical Consultation on Sexual Health*, World Health Organization, Geneva, 28 - 31 January 2002.

(٢) *Promotion of Sexual Health. Recommendations for Action*, Pan American Health Organization, Regional Office of the World Health Organization (in collaboration with World Association for Sexology), Guatemala, 2000, p. 6.

البيولوجية ما هي إلا مستوى من مستويات الشخصية الجنسانية إذ تضم هذه الأخيرة مستويات أخرى مثل الهوية النوعية gender identity، والتوجه الجنساني sexual orientation، في اختيار الشريك، فيكون الشريك غيرياً heterosexuality أو مثلياً homosexuality. ومن ثم، فإن الشخصية الجنسانية للفرد هوية ما فوق بيولوجية.

وطبعاً يتحتم على البحث العربي في الموضوع أن يبني مقابلاً عربياً لمفهوم sexuality الذي يحوي البعد البيولوجي ويتجاوزه في الوقت ذاته من خلال إدماج البعدين الإنساني والاجتماعي في البناء المعرفي للموضوع. واقتراحنا في هذا الصدد هو مفهوم الجنسانية كترجمة لكلمة sexuality، انطلاقاً من التداول العربي لمفهوم الجنس كترجمة لكلمة sex. في هذا الإطار، ميّز كاتب هذه السطور[1] بين خمسة مستويات في الجنسانية:

١) المستوى السيكو-فيزيولوجي: الإثارة، الانتصاب، القذف، الذروة الجنسية، الحب، الكراهية.

٢) المستوى الرمزي - الثقافي: الختان، الخفاض، الخصاء، الافتضاض. إن هذه الأفعال الثقافية توظّف المعطى البيولوجي من أجل التنشئة الاجتماعية، بمعنى أنها تشكل طقوس مرور من وضع بيولوجي (الذكر - الأنثى) إلى وضع اجتماعي (الرجل - المرأة)، ومن وضع اجتماعي إلى وضع اجتماعي آخر.

٣) المستوى النمطي: ويحيل على تقنيات بلوغ الذروة الجنسية والمقصود به طرق الجماع، أي الأوضاع، الموضع، هوية الشريك الجنسية...

٤) المستوى المؤسساتي: ونعني به الأطر الاجتماعية للفعل الجنسي مثل الزواج، الأسرة، البغاء، المعاشرة الحرة...

٥) المستوى الإيديولوجي: والمقصود به أنظمة الرقابة والتدبير والتبرير الخاصة بكل مجتمع والتي تقوم على التمييز بين المقدس والمدنس، بين الشرعي واللاشرعي، بين السوي والشاذ وبين النافع والمضر.

عند تبني مفهوم الجنسانية كموضوع للبحث، يتم إذن تبني ظاهرة شمولية ذات

(1) A. Dialmy : *Jeunesse, Sida et Islam*, Casablanca, Eddif, 2000, p. 29 - 30.

أبعاد متعددة ومتداخلة تتجاوز المستوى البيولوجي إلى حد كبير. فالأبعاد المكونة للجنسانية بيولوجية، نفسية، اجتماعية، اقتصادية، قانونية، دينية وسياسية. ويؤدي هذا التعدد في موضوع الجنسانية إلى ضرورة تأسيس علمها (sexology) كعلم متعدد التخصصات بالضرورة. فلا وجود لتخصص علمي واحد، سواء في العلوم الطبيعية أم في العلوم الإنسانية، بمقدوره أن يحتكر وحده دراسة الجنسانية. بهذا المعنى، يجب الإقرار بأن الجنسانية "ظاهرة اجتماعية كلية" بامتياز، فهي تتركب من قضايا ومشاكل متعددة لا حصر لها. فالجنسانية إفرازات، هويات، علاقات، سلوكات، ممارسات، قيم، مؤسسات، أمراض، إحساسات، إعادة إنتاج... وعلى سبيل المثال لا الحصر، لا بد في دراسة موضوع الجنسانية من أن يتم التطرق إلى التيمات التالية: الذكورة والأنوثة، الختان، النوع (gender، العلاقة غير المتكافئة والسلطوية بين الرجل والمرأة)، الفحولة، البكارة، الزواج، الخصوبة، منع الحمل، الإجهاض، الحب الجنسي، اللواط، السحاق، المتعة، الأمراض، العجز/البرود الجنسي، الحجاب، الشرف، البغاء... من خلال هذه التيمات، يتضح أن الجنسانية ظاهرة غنية ومعقدة، فردية وجماعية، خاصة وعمومية، فطرية وعالمية. إنها ظاهرة تطرح بحدة أسئلة الفرد والمجتمع، أسئلة الحرية والتخطيط، وأسئلة الهوية والعولمة. خُذ مثالاً على هذا التشابك، جسد المرأة المسلمة الذي يتحول إلى أداة لمقاومة العولمة اللباسية وما ترمز إليه من قيم جنسية ليبرالية فردية، فيصبح الجسد النسوي مؤتمناً على الثقافة وعلى الهوية أكثر من ذي قبل، وتبدأ حملة أسلمة المجتمع العربي من أسلمة جسد المرأة أولاً من خلال الدعوة إلى الحجاب. فالجنسانية، قبل أن تكون موضوع بحث علمي، هي أولاً وقبل كل شيء ظاهرة اجتماعية شمولية تدور حولها مصالح معقدة ومتناقضة. إن تدخلات الإيديولوجيين والمعالجين والنشطاء (وعلى رأسهم النسائيات[1]) في تنظيم حقل

(1) نعني بالنسائيات feminist النساء المدافعات عن مبدأ عدم التمييز ضد المرأة، وهنا نرجّح استعمال المؤنث لأن الرجال العرب النسائيين المدافعين عن ذلك المبدأ يشكلون أقلية من دون دلالة إحصائية في العالم العربي.

الجنسانية، في مراقبته وتطويره، ينعكس حتماً على دراسة الجنسانية من طرف الباحث الأكاديمي ليعقد مهمته، بل ويمنعه من تحويل ذلك الحقل بسهولة إلى موضوع دراسة موضوعية باردة.

بالنظر إلى تعقد الظاهرة وتشعبها، وبالنظر إلى استحالة معالجة كل تيمات الجنسانية في ورقة محدودة مثل هذه، لا بد من اختيار بعض المواضيع التي تؤشر بشكل دال على الجنسانية العربية. وقد اخترنا أن نعالج ثلاثة محاور رئيسية : البناء العربي للهويات الجنسية، أبعاد التطور الجنساني ومجالاته، المشاكل الجنسانية الاجتماعية الكبيرة.

١ ـ البناء العربي للهويات الجنسانية

تُجمع كل الأنظمة التربوية العربية التقليدية على اعتبار النسق الجنساني نسقاً ثنائياً وتراتبياً في الوقت ذاته، وهو النسق الذي يتمحور حول قطبين : قطب رفيع فاعل مسيطر يتشكل من الرجال وقطب دنيّ ومفعول به يتكون من الزوجات والأطفال والعبيد والجواري واللوطيين والبغايا. من السمات الأساسية لهذه القطبية غير المتكافئة بين الفاعل الجنساني الواحد والمفعول بهم الجنسانيين المتعددين انبناء صورة كل المفعول بهم الجنسانيين على نموذج المرأة. فالمرأة هي فعلاً نموذج المفعول به الجنساني بامتياز؛ إنها الهوية الجنسانية الثانية في أسطورة آدم المؤسسة، الثانوية في الاقتصاد السياسي العربي ـ الإسلامي، والدونية في تدبير السلطة السياسية والتناوب عليها. وتنسحب ثانوية المرأة ودونيتها على كل المفعول بهم الجنسانيين الآخرين لأنهم يشاركونها في تلقي القضيب والخضوع لهيمنته phallocracy. وفعلاً، كان الرهان الرئيسي للنظام التربوي الجنساني في المجتمعات العربية التقليدية هو بالضبط بناء نوعين جنسانيين : الرجل و اللارجل، انطلاقا من الهوية الجنسية البيولوجية لكن من دون التقيد بها بشكل مطلق. وهذا ما تدل عليه اللغة العربية نفسها من حيث توفرها على لفظين متمايزين : الذكورة التي تحيل على المعطى البيولوجي، والرجولة التي تؤشر على بناء الرجل كتفوق اجتماعي. أما بالنسبة للمرأة، فلفظ الأنوثة يحيل في الوقت ذاته إلى الأنثى وإلى المرأة، أي إلى البيولوجيا وإلى النوع الاجتماعي (الدوني). فاللغة العربية بدورها

تكرس لغوياً تفوق الذكورة كما أشار إلى ذلك الطاهر لبيب[١]. إن ذكورة الولد أو ذكورة اللوطي لا تكفي لبناء الرجل إذ الرجل ليس ذكراً فقط، إنه ذكر يولج ولا يولَج. ومن أجل تحقيق هذا التمييز بين الرجل واللارجل، أو بين الذكورة والرجولة، لا بد من تنشئة اجتماعية تمر عبر طقس مرور rite of passage أساسي يتم بفضله بناء الهوية الرجولية masculine identity في المجتمعات العربية، ونعني به الختان. وبما أن الهوية الرجولية مثمَّنة وممجدَّة، فإن ختان الولد فرصة احتفال وافتخار (خلافاً لختان البنت الذي يتم في صمت وسرية). فختان الولد مفخرة لأنه تخليص الولد من غشاء الأنوثة حسب المنظور الأبوي foreskin، ومن ثم فإنه قطيعة بين الولد والأنوثة. إن الختان انتقال رمزي وفعلي للولد من عالم النساء إلى عالم الرجال. وفي هذا الانفصال حصول الولد على شيء من السلطة وبداية التفوق على كل نساء العائلة[٢].

تقوم إذن ثنائية الفاعل ـ المفعول به على تعريف ذكوري للفعل الجنسي كإيلاج، بمعنى أن الرجل يلج كل عناصر القطب الآخر. وتتموقع هذه الثنائية في نظام يتميز «بالأهمية العامة للسيطرة الذكورية، بمحورية الإيلاج في تصور الجنس وفي الفصل التام بين دور الفاعل ودور المفعول به في العلاقة الجنسية المثلية»[٣]. تبعاً لهذا المنطق، يصبح الرجل المولِج الفاعل الجنساني الوحيد : إنه العنصر الوحيد الذي ينبغي اعتباره جنسانياً نشيطاً بفضل فعله الإيلاجي. فالإيلاج هو الفعل، والفعل هو الإيلاج، وكلاهما يعني ويضمن التفوق والسيطرة. وفعلاً، حول هذا الرجل المولج الفاعل وتحته، يحوم مفعولون جنسانيون منفعلون : زوجات، جواري، بغايا، غلمان، عبيد، لوطيون[٤]. كل المفعولين متساوون في السلبية ولا

(١) Tahar Labib : «Langue arabe et sexualité», in *L'Homme et la société*, Paris, nº 28, avril-juin 1973.

(٢) Labidi, Leila ; *Cabra hachma : sexualité et tradition*, Tunis, Dar Annawras, 1989.

(٣) Rowson, Everett. K. (1991). «The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists», in Julia Epstein and Kristina Straub, eds., *Body Guards : The Cultural Politics of Ambiguity*, New York and London : Routledge, p. 73.

(٤) Oberhelman, Steven M., «Hierarchies of Gender, Ideology, and Power in Ancient and Medieval Greek and Arabic Dream Literature», in J. W. Wright Jr. and Everett K. Rowson, eds., *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York : Columbia University Press, 1997.

يهم أن يكون المفعول به ذكراً أو أنثى. في هذا الإطار، لا يمكن تصور مشاركة بين قطبي ثنائية غير متكافئة أصلاً ولا يمكن تحقيق تواصل فعلي بين الرجل-المركز وبين محيطه المتعدد الهلامي. تقوم العلاقة الجنسية إذن على مبدأ تحقق لذة الرجل من خلال السيطرة على مفعولين جنسانيين متعددين. فتعدد هؤلاء يعني تجزئة رغبة الرجل الفاعل حتى لا يصبح الرجل أسير مفعول به جنسي واحد إذ في التعدد ضربٌ من حرية الرجل إزاء المفعول به الجنسي، وإزاء المرأة بالخصوص. أن تكون رجلاً معناه إذن أن تكون جنسياً نشيطاً أي مولجاً ومعدداً، وذلك سر السيطرة الرجولية. أما الرجل المخنث ففي أسفل السلم الاجتماعي لأنه يقوم بدور المرأة المفعول بها في العلاقة الجنسية. ولم يتقبل المجتمع العربي الوسيط الرجال المخنثين إلا كموسيقيين، كراقصين وكمغنين. وقد استعمل الرجال بعض الذكور كإناث، أي كبديل لإناث يتعذر الوصول إليهن في مجتمعات تقوم على الفصل الصارم بين المرأة والرجل. فالتنظيم العربي للمجال space يقسمه إلى مجالين: إلى مجال رجالي عمومي وإلى مجال نسوي خاص. ويشكل المجتمع الموريتاني الاستثناء العربي الوحيد الذي لا يقوم على تفريق الجنسين في المجال وعلى حجب النساء وعلى الغيرة الأبوية. في هذا الصدد، تذهب آلين توزان[١] إلى القول بأن مغازلة الرجال لامرأة موريتانية مفخرة لزوجها، لكن المغازلة لا تصل إلى الفعل الجنسي وتظل حبيسة نزعة تقدس المرأة/ السيدة وتؤلهها.

إن ثنائية الفاعل والمفعول به مركزية في التنظيم العربي التقليدي للجنسانية، وهي ثنائية تجعل من الرجولة فحولة بالأساس. وتعني الفحولة قوة الرغبة وطول فترة الجماع وتكراره، وقدرة على إرضاء النساء جنسياً من أجل ضمان إخلاصهن الجنسي. وتعني تعدد الشركاء الجنسيين، كما تعني الخصوبة أيضا. إن الرجولة، أي النشاط الجنسي، ضبط للمرأة من خلال ضبط الانتصاب والقذف. أكثر من ذلك، تكمن الرجولة في ضبط الجنسانية النسوية نفسها من خلال طقس فض البكارة، وهو من أهم طقوس المرور بالنسبة للنوعين معاً. فهذا الطقس دليل على عذرية العروس

(١) Tauzin, Aline (2002). «Du hiatus entre loi religieuse et tradition : l'exemple de la Mauritanie». In colloque *Sexualité et Religion*, Association Française de Sciences Sociales des Religions, Paris, 4 et 5 Février 2002.

وعلى فحولة العريس في معظم المجتمعات العربية. لكن الاقتضاض بالإصبع في مصر القروية يجعل من طقس الافتضاض وسيلة للتأكد من عذرية العروس فقط. فاستعمال إصبع العريس أو إصبع المولدة التقليدية (الداية) لا يترك المجال للعريس لإظهار فحولته في تلك اللحظة من طقوس الزواج. لكن الأهم هو التدليل على شرف العائلة بفضل التدليل على عذرية العروس. فالعذرية هي أساس شرف العائلة، ويشكل المسّ بها مسّ بشرف العائلة وبالخصوص بشرف رجالها الذين عجزوا عن الحفاظ عليها. إنّ وطء فتاة قبل الزواج يعني أبوياً وطء كل ذكور الموطوءة من طرف الواطئ. بتعبير آخر، يعني هذا الوطء تحويلاً رمزياً لكل رجال الموطوءة إلى نساء، أي تحويل أبيها وأعمامها وإخوانها إلى ذكور بلا فحولة[١]، إلى مفعول بهم. إن الرجولة قدرة على الفعل، والقدرة على الفعل هي القدرة على الوطء وعلى منع الوطء في آن واحد. ففعل المراقبة نفسه يتم ادراكه كفعل رجولي بامتياز، أي كفعل جنساني[٢] ويشكل الإخفاق فيه إخفاقا جنسانيا ينال من رجولة الرجل.

في ظل هذه الإبستيمه الجنسانية العربية التي تختزل النشاط الجنسي في الفعل الإيلاجي، يصبح هذا الفعل شرطاً أساسياً في بناء وتقوية "أنا" الرجل العربي، بل وفي ضمان صحته النفسية[٣]. ويمكن اعتبار حاجة الرجل العربي إلى تحقيق أرقام جنسانية قياسية من الأسباب الرئيسية للمرض النفسي، إذ يتأثر أنا الرجل الهش بكل عجز جنسي عارض، فيضطر هذا الأنا إلى تأكيد ذاتي مستمر. إن الرجولة كبناء وكمكسب مهددة دوماً، فهي في حاجة إلى إثبات دائم لأنها ليست مجرد ذكورة معطاة. والواقع أن هذه النمط في إدماج الجنسانية في شخصية الرجل العربي يجعل من الجنسانية المحدد الأساسي للشخصية الرجولية، بل ويحول الجنسانية إلى مغزى حياة محوري بالنسبة للرجل العربي. ويدخل تأكيد النصوص الشرعية على حق

(١) Moussaoui, A. (2002). «La légitimation des transgressions : violences au féminin. Le viol entre sacrifice et sacrilège», in *Islams et Islamités*, Centre Jacques Berque, Rabat, 7-8 juin 2002.

(٢) Kamran, Ali Asdar (1995). «Notes on Rethinking Mascalinities : An Egyptian Case», *Learning About Sexuality : A Practical Beginning*; The Population Council and The International Women's Health Coalition.

(٣) M. Chelli : «Est-il vrai que la femme se libérera en libérant sa sexualité ?», dans *Psychologie différentielle des sexes*, CERES, Université de Tunis, Tunis, 1986, pp. 77-104.

الزوجة في المتعة الجنسية في باب تقوية الأنا الذكوري، أي في تقوية فحولته وفي باب الحفاظ على صفاء النسب وشرف العائلة. أبوياً، المرأة ما هي إلا أداة لإثبات رجولة الرجل (أو نفيها).

والأمر ليس على هذا النحو بالنسبة للمرأة. فبالمقارنة مع الرجل، ليس للنشاط الجنسي نفس الأهمية في الشعور بالأنوثة لدى المرأة العربية. فللإنجاب أهمية أكبر في تحديد الهوية الأنثوية و في الإحساس بها. وقد توصل النظام الأبوي العربي إلى التفريق بين المرأة المحترمة (أي الزوجة والأم) والمتعة الجنسية، وإلى ربط المتعة الجنسية بنساء محتقرات (قينة، بغي، عشيقة). ونلاحظ مثل هذا التصور في أمثال شعبية مثل : «تتحرك تطلق» بالدارجة الفاسية المغربية. ومفاد المثل أن الزوجة إذا تحركت أثناء الجماع يقع طلاقها لأن تحركها يعني حضور رغبة ومتعة، وهو الشيء الذي لا يليق بزوجة محترمة. فجنسانية الزوجة المحترمة تنحصر في إرضاء شهوة زوجها وفي إنجاب عدد كبير من الأطفال الذكور. وبالتالي، قليلات هن الزوجات والأمهات العربيات اللواتي يتشبثن بحقهن في المتعة الجنسية[1]. ويرجع هذا إلى فرض نوع من الترادف بين المرأة والزوجة، أي إلى التركيز على صفة الزوجة في وصف المرأة المثالية. ويعني التركيز على صفة الزوجة في المرأة تحجيم الرغبة الجنسية النسوية. فالأطروحة الأبوية تجعل من المرأة كائناً خُلق من الرجل ومن أجل الرجل، أي من أجل إشباع جنسانيته.

لكن في اللاشعور العربي الرجولي تصوراً آخر عن الجنسانية النسوية féminine، تصوراً يجعل منها هي الجنسانية الأقوى[2] والتحدي المستمر لفحولة الرجل. من أجل ذلك طوّر "علم الباه" باباً خاصاً بالمقويات الجنسية من أعشاب ومخدرات يتناولها الرجل بقصد تمديد الجماع وبقصد إشباع المرأة

(١) Lutfi, Huda (1991). «Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairen Women : Female Anarchy versus Male Shari' Order in Muslim Prescriptive Treatises», in Nikki R. Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History*, New Haven : Yale University Press. وفقاً للكاتبة، هدى لطفي، يبدو أن عدداً لا يُستهان به من النساء قد طالبن شرعاً بحقهن هذا في مصر إبان الحقبة العثمانية.

(٢) Ait Sabbah, Fatna (1982). *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris : Le Sycomore.

جنسياً. ويبيّن هذا التصور أن الجنسانية النسوية يُنظر إليها كعامل فتنة بالقوة[1]. وحتى لا تصبح عامل فتنة بالفعل، تحتاج الجنسانية النسوية إلى مراقبة دائمة لأن المفروض فيها أبوياً أنها غير قابلة للإشباع، فهي أبوياً مثل غول لا يفتأ يلتهم الذكر. إن هذا التصور الرجالي للجنسانية النسوية يبرر ضرورة تزويج المرأة مبكراً وحجبها لتجنب الفتنة، وبشكل أعم ضرورة إخضاعها لتراتبية صارمة تمنعها من حرية الحركة وتغرس في نفسيتها احتقار المتعة الجنسية. وهو تصور يعطي الرجال الحق في التحكم في نماذج وفي معايير وفي تكرارية الفعل الجنسي. أبعد من ذلك، تُتهم المرأة بإلهاء الرجل عن عبادة الله، «وهذا ما تدل عليه أشعار اليمنيين وكذلك القصص المعروفة في موريتانيا باسم "حيل النساء"»[2]. ونجد تقعيداً لهذه الفكرة عند ابن عربي نفسه : «ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصل أي غاية الوصل التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح. ولهذا تعم الشهوة أجزاء الجسد كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمّت الطهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشهوة. فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره فطهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلك»[3].

وطبعاً يختلف الأمر في العلاقة مع الزوجة ـ المضادة anti-épouse حسب تعبير عبد الوهاب بوحديبة[4]، أي مع القينة أو البغي أو العشيقة. فالزوجة ـ المضادة هي موضوع اللذة وموضعها الحقيقي، فهي «لا تحرض على الفسق والفجور فحسب، بل إنها تخنث الرجل وتنال من حريته بجعله تحت سطوة الشهوة فتخضعه لسيطرتها»[5]. فرغم التحريم الفقهي، كان البغاء منظماً وكان

(١) Tucker Judith. *Gender and Islamic History*, Washington DC: American Historical Association. 1993.

(٢) ألين توزان : "عذاب الرغبة"، **مواقف**، بيروت، عدد ٦٤. هذا النص سبق أن نُشر في «أناشيد العزلة في اليمن الشمالي وموضوعها القات والمطر والمرأة»، Cahiers de littérature orale, 1988.

(٣) ابن عربي : **فصوص الحكم**.

(٤) A. Bouhdiba : *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975.

(٥) J. E. Bencheikh : *Les mille et une nuit ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard, 1988, p. 104.

مصدر ضرائب في المجتمعات العربية الوسيطة[1]، بل كان البغاء المنظم يشكّل إحدى دعائم توازن المجتمعات العربية الإسلامية. إن التفريق الإيديولوجي بين المرأة المحترمة (أي الزوجة) وبين المتعة الجنسية ليست هي الآلية الوحيدة التي تحمي الرجل من القلق الناتج عن الخوف من الجنسانية النسوية. فهناك تقنيات دفاعية أخرى، بالمعنى النفساني التحليلي psychoanalytic، مثل الحب العذري القائم على إبقاء المرأة في مقام الإلهة، أي خارج الزواج، بل خارج الجنس بالمرة. فدوام الرغبة واستمرارها في الحب العذري يُجنّب الرجل الشعور بالخصاء والنقص والفناء. لكن ختان البنات يظل هو التقنية الأكثر تعبيراً عن خوف الرجل العربي من "وهم" قوة الجنسانية النسوية وعن إرادة التحكم فيها والسيطرة عليها. إلا أن ختان البنات ظاهرة لا تتواجد في كل أقطار العالم العربي. ومن الصعب تحديد الأصول التاريخية لطقس المرور هذا. فهل هو ممارسة إفريقية قديمة انتشرت في مصر عبر السودان أم ممارسة فرعونية قديمة تبنّتها الثقافة المصرية ثم انتشرت في إفريقيا فيما بعد؟[2]

وفعلاً تأكد، بفضل مركز البحث المصري حول التنمية والصحة EDHS[3]، أن ٩٧٪ من العازبات مختتنات وأن ٨٢٪ من النساء يؤيدن هذه الممارسة. فالختان يمارس من طرف المولدة التقليدية ما بين سن السادسة والثانية عشرة. ولختان البنات في مصر منطق "داخلي" يسهر على تطبيعه ويجعله لا يدرك كعنف ولا يعانى كتشويه[4]. فالمجتمع المصري يعتبر الختان ممارسة تقليدية حسنة يستلزمها الدين ويرى فيها نظافة وطهارة. إن ختان البنات ممارسة

(١) Raymond, André. (1973). *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*, Damas, pp. 508-509.

(٢) Meinhardus, O. (1967). «Mythological Historical and Sociological Aspects of the Practice of Female Circumcision among the Egyptians», *Acta Ethnographica Academiae Scientarum Hungaricae*. Reprint, pp. 387-397.

(٣) EDHS. (1995). Egypt Demographic and Health Survey. Cairo: National Population Council.

(٤) Ali Kamran, Asdar (1995). «Notes on Rethinking Masculinities : An Egyptian Case», *Learning about Sexuality: A Practical Beginning*; The Population Council and The International Women's Health Coalition.

متعددة الوظائف كما جاء في بحث هند الخطاب[1]. من بين تلك الوظائف، توطيد الاختلاف الأنثوي، تأسيس الهوية النسوية feminine identity، التقليل من الرغبة الجنسية (قص أجنحة الفتاة)، حماية العذرية، الوقاية من العادة السرية، تجميل الفرج وإغواء الرجل، تأهيل أكبر للزواج، تمكين الزوج من لذة أكبر، واخيراً وقاية الزوجة من الخيانة الزوجية أثناء غياب الزوج. وتشارك المرأة المصرية نفسها في هذا التصور الإيجابي عن الختان وفي الحفاظ عليه وإعادة إنتاجه، فنجدها تطلب الختان لها ولقريباتها وتشعر بنقص إذا لم يقع الختان. وتصرح معظم النساء المصريات المستجوبات في بحث هند الخطاب أن الختان لا يؤثر سلباً على قدرتهن على المتعة الجنسية.

لكن الحركة النسائية المصرية، وعلى رأسها نوال السعداوي، انتقدت ختان البنات بشدة. ففي كتابها **المرأة والصراع النفسي**، أظهرت السعداوي[2] أن ختان البنات تشويه وممارسة مضرة بالصحة النفسية للفتاة إذ تنعكس سلبياً على قدرتها على الوصول إلى الذروة الجنسية. وقد أدت هذه القضية إلى خلق جدال حول الرضا الجنسي لدى المرأة العربية. في هذا السياق، اقترحت بدوي أربعة متغيرات تعتقد أنها تحدد الرضا الجنسي عند المرأة : الجو التربوي، العلاقات الجنسية قبل الزواجية، الاستمناء، الزواج. وتستخلص بدوي[3] أن العلاقات الجنسية قبل الزواجية والاستمناء متغيران يساعدان على الحصول على اللذة الجنسية، في حين أن الجو التربوي التقليدي والزواج عاملان يؤثران سلبياً على المرأة ويعوقان بلوغها اللذة الجنسية. انطلاقاً من أبحاث نسائية feminist مثل هذه، استطاعت الحركة النسائية العربية والإفريقية أن تدفع "المنظمة العالمية للصحة" إلى النظر إلى ختان البنات كتشويه جنسي وإلى حافز أساسي لإعادة النظر في بناء الهوية الرجولية[4] masculine identity.

(١) Khattab, Hind (1996). *Women's Perceptions of Sexuality in Rural Giza*, Giza, Egypt: The Population Council : Monographs in Reproductive Health, p. 20.

(٢) السعداوي، نوال (١٩٧٧)، **المرأة والصراع النفسي**. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٣) Badawi, M. T. K. (1986). *Le désir amputé : le vécu sexuel des femmes libanaises*. Paris L'Harmattan.

(٤) Wassef Nadia and Mansur Abdallah (1999). *Investigating Masculinities and Female Genital Mutilation in Egypt*, Cairo : NCPD/FGM Task Force.

إن هذا الجزء الأول من بحثنا لا يقدم معلومات جديدة عن الجنسانية العربية التقليدية. فهو يهدف إلى تلخيص النتائج الرئيسية التي توصلت إليها الأبحاث العربية والغربية في الموضوع. وبما أن هذا الجزء يتحدث عن "اللاشعور الذكوري العربي" وعن "العقل الجنسي العربي" وعن "حاجة الرجل العربي إلى السيطرة"، فإنه يبدو لاتاريخياً وماهوياً، بمعنى أنه يجوهر بعض سمات الرجولة التقليدية ويلصقها بالرجل العربي كما لو أنها تشكل طبيعة ثانية لذلك الرجل. في حقيقة الأمر، إن هذا الجزء، الذي هو تلخيص لاتاريخي للأدبيات الأنتربولوجية والسوسيولوجية المتعلقة بالجنسانية العربية التقليدية، يهدف فقط إلى تمكين الباحث من المقارنة بين الماضي والحاضر، أي من قياس التغيرات التي وقعت في الجنسانية العربية المعاصرة. وهي التغيرات التي سيعمل الجزءان اللاحقان على عرضها. من هذا المنطلق، لا يمكن القول بتاتاً بوجود لاشعور جنساني أو عقل جنساني عربيين يعلوان التاريخ. إن الجنسانية العربية، ككل جنسانية، تعكس كل مرة مجتمعات معينة وتحيل كل مرة على فترات تاريخية معينة، فهي جنسانية غير ثابتة تتأثر بتطور الواقع وبالعلاقة مع الآخر وهي اليوم جنسانية تتعولم رغم كل خصوصياتها.

من مؤشرات التغير في الجنسانية العربية، نتائج البحث الذي أنجزناه تحت عنوان "الهوية الرجالية والصحة الإنجابية"[1]، تلك النتائج التي تشير إلى بداية وجود أزمة إيجابية تعاني منها الرجولة العربية Arabian masculinity. فقد تساءلنا في هذا البحث عن استعداد الرجل العربي لإعادة النظر في التعريف الأبوي للهوية الرجالية، وعن تقبل الرجل العربي التخلي عن الامتيازات والسلط المرتبطة أبوياً بالرجالية. وقد أفاد البحث أن برامج الصحة الجنسية والإنجابية تلعب دوراً مهماً في مساعدة الرجل العربي على تقبل هوية رجالية جديدة. لكن قبل إنجاز هذا البحث وبغض النظر عنه، توجد دراسات أخرى تشير إلى التغيرات التي تعرفها الجنسانية العربية المعاصرة.

(١) A. Dialmy : *Identité masculine et Santé reproductive au Maroc*, LCPS/MERC (Beyrouth)/ Ministère de la Santé/USAID, décembre 1999-septembre 2000 (sous presses).

٢ ـ الأطر الاجتماعية للجنسانية العربية الجديدة

رغم استمرار تأسيس القوانين المنظمة للأسرة والجنس ووضع المرأة في المجتمعات العربية المعاصرة على تأويل رجالي (قمعي/ تراتبي) للشريعة الإسلامية بشكل كبير[1]، حدث تغير ملحوظ على مستوى السلوكات الجنسية في اتجاه الانفتاح، الشيء الذي جعلها تصطدم مع المعايير الدينية في بعض الأحيان. وقد تطورت السلوكات الجنسية في العالم العربي بفضل عوامل متعددة نذكر منها تطور مستوى التعليم وتمديد فترته في صفوف الفتيات (ومن ثم تراجع نسبة الزواج المبكر)، دخول المرأة إلى عالم الشغل المأجور، انتشار وسائل منع الحمل خارج إطار برامج تنظيم الأسرة (أي خارج الزواج)، انتشار إيديولوجيا الاستهلاك الجنسي (عبر الإعلام والسياحة)، أزمة البطالة والسكن (ومن ثم أزمة الزواج رغم استمراره كمعيار). وقد أدت هذه العوامل التي لا يتسع المجال هنا لعرضها بتفصيل إلى بروز أشكال "جديدة" من التعاقد الزوجي (الزواج العرفي، الزواج المسيار)، وإلى تضخم الجنسانية البغائية، وإلى ظهور جنسانية قبل زواجية نسوية غير تجارية (الديالمي)[2].

٢ ـ ١ الأشكال الجديدة للزواج:

ما يُلاحظ في العالم العربي عامة هو الميل الى ارتفاع معدل السن عند الزواج الأول. فبالنسبة للفتاة المغربية مثلاً، كان ذلك المعدل ١٧,٣ سنة في عام ١٩٦٠، فبلغ ٢٦,٤ سنة عام ١٩٩٧. تعمّ هذه الظاهرة كل أقطار العالم العربي وينتج عنها ارتفاع مستمر في نسبة العازبات كما يبيّن ذلك الجدول التالي:

(١) عبد الصمد الديالمي : **نحو ديموقراطية جنسية إسلامية**، فاس، دار أنفو ـ برينت للنشر، ٢٠٠٠، انظر أيضاً مقالنا «في الاتصال بين الشريعة الإسلامية والشريعة الدولية في عدم التمييز بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات»، الدار البيضاء، ندوة مجلة **مقدمات** «حول إصلاح مدونة الأحوال الشخصية»، ١٨ أيار/ماي ٢٠٠٢، تحت الطبع.

(٢) A. Dialmy : «Premarital Female Sexuality in Morocco», in *Sexuality and Arab Women*, (*Al Raida*, Lebanese American University, Vol. XX, Nº 99, 2003, pp. 75-83).

تطور نسبة العازبات في الفئة العمرية ٢٠ ـ ٢٤ سنة (النسبة في الألف)

السنة/القطر	تونس	الكويت	الجزائر
١٩٦٦	٢٧٠	١١٢	١٦١
١٩٧٥	٣٦٠	٣١٠	٣٢٠
١٩٨٤	٥٩٠	٥٣٤	٣٩١

إن ارتفاع نسبة العزوبة وطول مدتها لا يعنيان أن مؤسسة الزواج فقدت مصداقيتها وجاذبيتها (كما لا يعنيان أيضاً الاستمساك الجنسي في صفوف العزاب). عكس ذلك، يظل الزواج هدف الحياة بالنسبة لأكثر من ٩٨٪ من الشباب العربي، وقد اتخذ أشكالاً أخرى نذكر من بينها زواج المسيار والزواج العرفي.

٢ ـ ١ ـ ١ الزواج المسيار

حسب كمال عبد الله، يمارس السعوديون داخل مملكتهم ما يسمى بالزواج المسيار. ويعود السبب الرئيسي في ظهور هذا النوع من الزواج إلى ارتفاع تكاليف الزواج في المملكة العربية السعودية. وتبقى الوظيفة الأساسية للزواج المسيار في نظره وضع حد للصيام الذي تعاني منه الفتاة السعودية. فطول مدة الدراسة أو التركيز على العمل يُفرض الصيام الجنسي على الفتاة السعودية لمدة أطول، الشيء الذي يعرّض هذه الفتاة لإقامة علاقات سرية غير شرعية وخطيرة مع أجانب. من أجل تجنب هذا المنزلق، أصبح زواج المسيار حلاً شرعياً بديلاً. والمقصود بزواج المسيار السير والمرور على الزوجة من حين لآخر. وتعرّفه عزيزة المانع بأنه «زواج خفي تبقى فيه المرأة في بيتها ويأتي الزوج لزيارتها أو التسيير عليها خلال فترة النهار خفية حتى لا تعلم الزوجة الأولى بزواج الزوج». وطبعاً، تتنازل المسيّرة عن حقها في المبيت. وتذهب انتصار العقيل إلى أنه زواج حلال طالما أنه لم يحدد بفترة زمنية، أما كتمانه فمن حق المتعاقدين؛ إنه «أمر الحلال». ويرى عبد الله أبو السمح أنه طريقة للتغلب على العنوسة وعلى صعوبة تعدد الزوجات؛ إنه شكل ملطف من التعدد.

أما الشبان السعوديون، فقد وجدوا في الزواج المسيار حلاً آخر لإنهاء الصيام

الجنسي، إلى جانب استقدام خادمات من دول أجنبية او السفر إلى "بائعات الهوى" أو التزوج عرفياً أثناء العطلة الصيفية. وحسب كمال عبد الله، فقد عملت الدولة السعودية على منع الحديث عن هذه الظاهرة بعدما أصبحت موضع سجال صحفي واسع.

٢ ـ ١ ـ ٢ الزواج العرفي

المقصود بالزواج العرفي إبرام عقد من دون توثيق، وفي بعض الحالات من دون إشهار ومن دون سكن مشترك. ويمكن اعتبار الزواج العرفي حلاً دينياً للصيام الجنسي الناتج عن منع الاسترقاق (وإن وهبت المرأة نفسها طواعية)، وعن استحالة الزواج لأسباب اقتصادية، وعن تجريم العلاقات الجنسية غير الزوجية (تحريم الزنا في اللغة الفقهية). إنه إلى حد ما البديل السنّي لزواج المتعة عند الشيعة، إلا أنه زواج يعقد على وجه الدوام خلافاً لزواج المتعة[1]. ظاهرياً، يستوفي الزواج العرفي كل شروط النكاح السنّي الصحيح، بيد أن أولوية النية المتعوية وحضور نية الطلاق (أي عدم الدوام) وإرادة التنكر لحقوق الزوجة بالإضافة إلى عدم الرغبة في الإنجاب، مميزات تقرّبه من زواج المتعة. ويمكن رصد حالات عربية ثلاث يمارس فيها الزواج العرفي.

الحالة الأولى هي حالة الشباب العربي الذي يقدم على الزواج العرفي نظراً لاعتبارات ثلاثة: ملحاحية الحاجة الجنسية، تعذر الزواج لأسباب اقتصادية، الخوف من الغضب الرباني (في حالة الزنا). وفعلاً، أصبح الهاجس الجنسي المتعوي حاضراً في صفوف الشباب العربي لكنه هاجس يتعذر تحقيقه في إطار الزواج كما سبقت الإشارة إلى ذلك بالنظر إلى أزمة البطالة والسكن. ففي مصر مثلاً، انخفضت نسبة الزواج إلى ما دون عشرة في الألف، ويتم الزواج العرفي بين الشباب

(١) وقد انتقد زواج المتعة من طرف معارض إيراني في **المجلة** (السعودية) تحت عنوان «زواج المتعة جائز لبنات الفقراء، حرام لبنات رجال الدين» (**المجلة**، رقم ٨٣١، ٢٠ يناير ١٩٩٦). ويعتبره مثقفون إيرانيون من الداخل مجرد غطاء شرعي للبغاء. لكن المدافعين عنه يرون أن هدفه الشرعي هو المتعة وليس تأمين دخل وينصحون باللجوء إليه كدواء وليس كطعام، أي فقط عند الحاجة الملحة. وتمارس بعض النساء المتعة لعصيان أمر عمر بن الخطاب بتحريم المتعة، أي إرضاء لله.

في حفلات سرية تجنباً لغضب الآباء. إن الهدف هنا ليس هو الربح المادّي وإنما إشباع الرغبة الجنسية في إطار شرعي سنّي، الشيء الذي يطرح إشكال تعارض الفقه (المعمول به في هذه الحالة) مع القانون. والحقيقة أن مثل هذا التعارض قابل لأن يستغل ليس فقط لأهداف جنسية، وإنما لأغراض سياسية كما يتجلّى ذلك في الحالة الثانية.

فالحالة الثانية هي بالفعل اللجوء إلى الزواج العرفي للتعبير عن عدم الاعتراف السياسي بمشروعية الدولة وشرعيتها من خلال عدم احترام ورفض اتباع قوانينها. في هذه الحالة، يتم استحلال نساء بالنسبة لأمير جماعة إسلاموية أو توفير زوجة لمجاهد إسلاموي تحت مظلة الزواج العرفي. فجماعة "التكفير والهجرة" في مصر أنشأت فكرة "الوهبة"، أي الزواج من دون مأذون موثق، ومفادها أن تمنح المرأة نفسها لرجل في حضرة شهود، مجاناً، بلا مقابل. إنها قطيعة مع المجتمع والدولة، إنها هجرة لهما بعد تكفيرهما. ومن حق أمير الجماعة أن يتزوج بأكثر من امرأة بنظام الوهبة، وفي هذا عودة إلى حريم الأمير، أي إلى نسائه وجواريه. أما زوجة المجاهد، فتكون 'ورقة تنظيمية" من حيث أنها من بنات التنظيم، «وكثيراً ما تكون ابنة قائد أعلى للعضو الجديد، فتضمن للقيادة ولاء العضو وتفرض عليه قيود التجنيد»[1].

الحالة الثالثة هي استعمال الزواج العرفي لإضفاء الشرعية على الشريكات الجنسيات العربيات المسلمات للسائح العربي الخليجي. وقد برزت الظاهرة في بداية الثمانينيات من القرن العشرين، وترمز إلى اقتطاف الثمار الجنسية للطفرة النفطية العربية داخل العالم العربي بشكل شرعي وغير قانوني في الوقت ذاته. كما في البغاء، يتم استغلال فقر سكان القرى والضواحي الحضرية، لكن خلافاً للبغاء، يتم إضفاء الشرعية على العلاقة الجنسية. وتنتظم الظاهرة بفضل تواطؤ جماعي تساهم فيه أسرة الفتاة والزوج والسمسار والمحامي والمسؤول الإداري. وبما أن العقود الشفوية المبرمة محددة في الزمن، لمدة خمسة أيام أو أسبوع مقابل مهر/ صداق، فإن الزواج العرفي يقترب هنا من زواج المتعة بشكل أوضح.

(١) كمال، عبد الله (١٩٩٧)، **الدعارة الحلال**، بيروت : المكتبة الثقافية.

٢ ـ ٢ تضخم الجنسانية البغائية

يرتبط البغاء العربي اليوم بفقر النساء وبتفقير العائلات، وهذا عامل محوري تزداد أهميته في كل الأقطار العربية غير النفطية. وفي إطار الضرورة دائماً، برز البغاء أيضاً كبديل للشغل، أي كعمل جنسي مأجور تلجأ إليه جيوش الشباب العربي العاطل لمحاربة البطالة. ولا يمكن حصر العامل الاقتصادي في تفسير البغاء بهذا المستوى لأن إرادة الاستهلاك أصبحت بدورها تدفع بالكثير من العرب إلى سلعنة الجسد والجنس. فالبغاء لم يعد مقصوراً على الأوساط الهشة اقتصادياً وإنما يطال أفراداً من فئات اجتماعية متوسطة يتوقون إلى العيش في مستوى يفوق إمكانياتهم المادية الموضوعية.

فعلاً، تضخم العمل الجنسي من جراء الأزمة الاقتصادية والاجتماعية الناتجة عن سياسة إعادة التقويم البنيوي، وهي سياسة فرضت نفسها على جل الدول العربية غير النفطية. أمام انسداد الآفاق، أصبح الفاعلون الاجتماعيون (أفراد، أسر) يلجأون صراحة إلى البغاء كبديل حيوي. الشيء الذي يؤدي إلى "مفارقة" مفادها أن المجرم المحاكم بتهمة البغاء يتحول إلى مُحاكِم للسلطات العمومية من خلال إحراج هيئة القضاء أثناء المحاكمة. فكثير من العاملات الجنسيات يواجهن القاضي بردود صريحة ومحرجة مثل: «سيدي القاضي، نعم، أمارس البغاء وأنا مستعدة للتخلي عنه إذا حصلت على عمل شريف يغطي حاجاتي وحاجات أطفالي... لكن طالما لم أحصل على عمل، فأنا مجبرة على البغاء، إنه الحل الوحيد الذي يمكنني من الإنفاق على أطفالي، من شراء الأدوات المدرسية، من شراء كبش الأضحية...»[1]. أصبح البغاء سلوكاً دائماً أو ظرفياً، سلوكاً يشمل الفتيات والفتيان، الأطفال من كلا الجنسين، النساء المتزوجات والمطلقات، التلميذات والطالبات، العاملات والموظفات إلى درجة أن البعض بدأ يتحدث عن اقتصاد بغاء. وأصبح العمل الجنسي وسيلة لبعض اللوطيين لتحقيق رغباتهم الجنسية المثلية العميقة، أي أداة لإخفاء التوجه الجنسي المثلي وراء ذريعة كسب العيش والعمل. بفضل العمل الجنسي، يستطيع اللوطي، نسبياً، مواجهة الملاحقات الاجتماعية التي يعاني منها

(١) A. Dialmy : *Sexualité et politique au Maroc*, op. cit.

في المجتمع العربي[١]، بل المطالبة بظروف تخفيفية في مواجهة القضاء. بتعبير آخر، يسمح العمل الجنسي للوطي بأن يقدم نفسه لا كشاذ وإنما كعاطل عن العمل، أي كإنسان يبحث عن الكسب وليس عن المتعة.

في غياب سياسات تنموية مستديمة، تحوّل البغاء إذن إلى عمل جنسي غير مهيكل من أجل مواجهة الفقر والبطالة ومن أجل تنشيط الاستهلاك والسياحة والاستثمار. لكن، وفي حالات ما فتئت تتكاثر، أصبح كراء الجسد أداة للاستهلاك وللعيش في الرفاهية وليس وسيلة لمجابهة الفقر والبطالة. فبالنسبة للفتيات المنحدرات من الطبقات الاجتماعية المتوسطة في بعض الدول العربية غير النفطية بالأساس، لا يشكل البغاء حلاً اضطرارياً لإعالة الذات وإعالة الأسرة وإنما وسيلة للتمتع واللهو وللظهور بمظهر الغنى. طبعاً لا تشعر هؤلاء الفتيات بالانتماء إلى عالم البغايا ولا يعرّفن أنفسهن كمومسات. إن هذا الترابط بين الجنس والاستهلاك تلقى دفعة قوية بفضل السياحة العربية الخليجية إلى دول مثل لبنان، مصر، تونس والمغرب. فالكثير من الأموال العربية ذات المصدر النفطي تنتقل إلى بعض الدول العربية غير النفطية بفضل السياحة الجنسية العربية، بتعبير آخر، تستفيد جنسياً بعض الدول العربية النفطية من أزمات اقتصاد بعض الدول العربية غير النفطية، لكن الأخطر هو أن هذه الاستفادة تأخذ شكلاً بنيوياً من خلال ظاهرة السياحة الجنسية.

لا مجال إذن لإنكار تحول الجنس إلى نشاط اقتصادي بفضل عقد اجتماعي وسياسي غير مهيكل non-formal على الصعيدين القطري والقومي، أي بفضل تواطؤ الأسر والأنظمة. ففي بعض الجهات من المغرب مثلاً، يصمت الشرف ويصمت الوازع الديني أمام تحدي الفقر، فتندد الأسر بحملات السلطات العمومية ضد البغاء بذريعة أن البغاء هو المحرك الرئيسي لنشاطها الاقتصادي. والسلطات نفسها واعية بالدور الاقتصادي للبغاء في تلك المناطق وبحتمية حدوث أزمة اجتماعية في حالة زوال البغاء. ومن هنا التسامح الفعلي، وليس القانوني، مع البغاء الذي يصبح اختياراً دولانياً في نهاية المطاف في بعض الدول العربية غير الديمقراطية. في معظم الأحيان، يتستر التسامح الدولاني وراء

(١) Amnesty International (1997). *Breaking the Silence : Human Rigts Violation Based on Sexual Orientation*, London.

عدم المعرفة والاطلاع، وتقوم السلطات بحملات "تطهيرية" من حين لآخر للضغط على بعض الفاعلين في حقل البغاء وللتذكير بأن السلطات قادرة على التدخل وللتظاهر بالدفاع عن القيم الإسلامية ومحاربة الفساد. والواقع أن السلطات العمومية في بعض الدول العربية المعنية تفضّل البغاء على الفقر والبطالة وتفضّل البغاء على الحجاب. بتعبير آخر، للنشاط الجنسي الاقتصادي وظائف غير معلنة تجني من ورائها بعض الأنظمة الحاكمة ثماراً سياسية مهمة تدعم استقرارها اللاديمقراطي.

٢ ـ ٣ الجنسانية قبل ـ الزواجية

رغم وجود هذه الأشكال "الجديدة" من الزواج، بل وربما قبل ظهورها، أخذ النشاط الجنسي يتجه أكثر فأكثر نحو الانفصال عن هدف الزواج ليخضع لأهداف أخرى مثل إشباع الرغبة، تجسيد الحب، استهلاك متع الحياة، الحصول على خدمة، الهجرة، النسيان، تأكيد الذات... أو ليصبح هدفاً في حد ذاته (المتعة من أجل المتعة)[١]. وفي الكثير من الأحيان، يبدأ هذا النشاط في سن مبكرة[٢].

في نهاية السبعينيات من القرن العشرين، أظهر أول بحث ميداني حول "المرأة والجنس في المغرب" (الديالمي[٣]) أن ٩٪ فقط من الشبان المغاربة يتبنون التحريم الإسلامي للنشاط الجنسي ما قبل الزواج. كما نجد أن ٦٨٪ من الشبان يمارسون الجنس كهدف في ذاته مقابل ٤٥٪ من الفتيات. وفي التسعينات، أقرت ٦٥٪ من الفتيات أنهن مارسن الجنس على الأقل مرة واحدة قبل الزواج[٤]. وطبعاً، لا تعني ممارسة الجنس قبل الزواج ممارسة كلية وكاملة في كل الحالات، بمعنى أن إرادة الحفاظ على غشاء البكارة تقود إلى ممارسات جنسية بديلة (سطحية، شرجية، فموية ...)[٥]. وفي حال فقدان البكارة، تلجأ بعض الفتيات إلى إعادتها بشكل

(١) A. Dialmy : *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, op. cit.

(٢) *Ibid.* p. 80.

(٣) عبد الصمد الديالمي : **المرأة والجنس في المغرب**، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥، ص ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٤) S. Naamane Guessous : *Au delà de toute pudeur*, Casablanca, Eddif, 1987, p. 44.

(٥) A. Dialmy : *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, op. cit.

اصطناعي بفضل عملية جراحية بسيطة يتأرجح ثمنها بين ٦٠ و ٥٠٠ دولار أمريكي في مدينتي الرباط والدار البيضاء بالمغرب[١].

وفي تونس، أنجز مصطفى نصراوي دراسة عن "الحياة الجنسية عند العاملين الشباب التونسيين العزاب"[٢]. فتوصل إلى أن ٨٠٪ من العمال صرحوا بنشاط جنسي مقابل ٢٪ فقط من العاملات. وواضح أن هذه التصريحات تعكس الأخلاق الأبوية المزدوجة السائدة هناك، تلك الأخلاق التي تثمّن فحولة الرجال بغض النظر عن إطارها الشرعي أو اللاشرعي، والتي تمجّد بكارة الفتيات وتحصر الجنسانية النسوية في الإطار الشرعي. من النتائج الأخرى لهذا البحث أن ٧٢٪ من العلاقات الجنسية في صفوف العمال تتم مع بغايا، خصوصاً لدى العمال المنحدرين من أصل قروي. فشريكات الرجال في العلاقات الجنسية المصرح بها هن من مستوى اجتماعي أدنى: بغايا شرعيات (٤٥٪) أو سريات (١٣٪). وهنا تجدر الإشارة إلى أن تونس هي القطر العربي الوحيد الذي يعترف قانونياً بالبغاء النسوي وينظمه في إطار العمل "الجنسي".

أما على مستوى جامعة تونس، فقد سجلت آنجيل فوستر[٣] هوة بين الانتظارات الاجتماعية المتعلقة بجنسانية الفتاة ومستوى النشاط الجنسي في صفوف الطالبات الجامعيات، بمعنى أن النشاط الجنسي قبل ـ الزواجي أصبح شيئاً متواتراً.

وفي لبنان، كشف بحث ستيلا ماجور[٤] مع تلاميذ التعليم الثانوي في بيروت أن ٣٠ في المائة من الفتيان كانت لهم على الأقل علاقة جنسية واحدة، مقابل ٢ في المائة من الفتيات. وفي الجامعة الأميركية ببيروت، ٢٤ في المائة من الطلاب الجدد دخلوا في علاقة جنسية.

على المستوى الاجتماعي، يظل وضع الجنسانية قبل ـ الزواجية وضعاً إشكالياً

(١) A. Dialmy : *Sexualité et politique au Maroc*, FNUAP, 2000, inédit.

(٢) Nasraoui, Mustapha (1986). «La vie sexuelle des jeunes ouvriers tunisiens célibataires», In *Psychologie différentielle des sexes*, CERES, Série Psychologique, n° 3, Tunis.

(٣) Foster, Angel. (2001) «Sexual Knowledge Among Tunisian University Students», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.

(٤) Major, Stella. (2001). «Clinician's Experiences Couseling Young Adults Seeking Information and assistance in their Sexual Development», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.

بالنظر إلى التحريم الديني والمنع القانوني. لكن، وباسم الواقعية، أخذت فئة الرجال العرب الذين يعبّرون عن موقف إيجابي من تلك الجنسانية تظهر شيئاً فشيئاً[١]. فبالنسبة لهذه الأقلية الناشئة، يحتم الاعتراف بالجنسانية النسوية قبل ـ الزواجية إما كواقع قائم وإما كحق من حقوق الإنسان. وبدأ البعض من هؤلاء الرجال النسائيين feminist يقرنون بين ألفاظ متناقضة في القاموس الجنسي العربي الأبوي التقليدي. وهكذا بدأوا يتحدثون عن الفتاة (غير المتزوجة طبعاً) «التي تمارس الجنس بشكل معقول ومحترم»، كما بدأوا ينعتون الفتاة المستقرة جنسياً بالفاضلة. وتؤشر هذه المواقف الى أن الحب والإخلاص أصبحا عند أقلية عربية من القيم التي تعطي مشروعية اجتماعية للنشاط الجنسي النسوي قبل الزواج.

لكن في كل الدول العربية (باستثناء تونس التي تنظم البغاء النسوي) يوجد تحريم شرعي أو/و منع قانوني للعلاقات الجنسية قبل الزواج وخارجه. فسواء استعمل المشرع العربي مفهوم زنى غير المحصن أو مفهوم زنى المحصن ، أو مفهوم الخيانة الزوجية، تظل الجنسانية غير الزواجية (وطبعاً المثلية الجنسية homosexual تتأرجح بين الجنحة والجريمة. فهناك استمرارية بين الفقه والقانون الجنائي في تحريم وتجريم كل فعل جنسي غير زوجي وشاذ. طبعاً، يختلف العقاب من دول عربية تطبق الحدود على الزاني (جلد أو رجم) إلى مجتمعات عربية "تعلمن" معاقبة الجنح الجنسية (سجن و/أو غرامة مالية). وبديهي أن دراسة الأنظمة القانونية العربية لا تخلو من أهمية بالنسبة لسوسيولوجيا مقارنة، لكن الذي يهمنا أكثر هنا هو التعامل الدولاني مع النصوص الشرعية أو القانونية. فهل يمكن أن نفترض، أمام غياب دراسات في هذا الموضوع، أن تطبيق الحدود يُحترم أكثر من تطبيق العقوبات؟ بل أبعد من ذلك: هل يجوز أن نفترض أن المرونة في تطبيق العقوبات "المعلمنة" في بعض الدول العربية لا يعكس تخلي الدولة عن التزاماتها في حماية الأخلاق العامة بقدر ما يرمز إلى نزعة علمانية ناشئة تتأثر إيجابياً وإن بخجل بمنطق حقوق الإنسان ؟ إن الدول العربية المعلمنة جزئياً، ونقصد بها تلك التي لا تعمل بالحدود الشرعية، تنظم

(١) A. Dialmy : *Identité masculine et santé reproductive au Maroc*, LCPS/MERC, 2000, p. 113-114 (sous presses).

من حين لآخر حملات ضد الشباب في المجال العمومي، فتقوم باعتقالات واستنطاقات. والدافع الظاهر المحرك لهذه الحملات هو بالطبع تطبيق القانون وحماية الأخلاق العامة وإظهار إسلام الدولة. لكن الحملات تتم في ظروف معينة وتستهدف أوساطاً معينة، وهو الشيء الذي يدفع إلى التشكيك في نواياها الرسمية المعلنة. يذهب خليل زميتي إلى أن الهدف الحقيقي من مثل تلك الحملات في تونس هو مأسسة التدخل في الحياة الخاصة والحط من قيمة الفرد ليصبح هذا التعامل الاحتقاري نموذجاً للتعامل مع الإنسان بوجه عام[1]. أمام سؤال الشرطي، ومن أجل الدفاع عن النفس، يتحتم على "المتهم" ألا يوظف منطق حقوق الإنسان والحريات العامة إذا أراد أن يخرج سالماً من تلك الورطة الجنسية. ويتحتم عليه الرجوع إلى المنطق الإسلامي، أي أن يعترف بالذنب وأن يبرر ذنبه كعمل من وسوسة الشيطان. وطبعاً، تظل الرشوة أسهل الحلول.

من هنا نستخلص وجود تناقض بين القانون والمجتمع، بين قانون (أو شرع) يجرّم (أو يحّرم) كل ما هو ليس بزواج وبين بعض الشرائح الاجتماعية العربية التي بدأت تقبل بعض أشكال الجنسانية غير الزواجية من دون أن تبلغ بعد مستوى مأسستها. في هذا السياق، بدأ بعض المثقفين العرب يتحدثون عن تخلف القانون عن الواقع وينتقدون التشبث القانوني بتجريم بعض السلوكات الجنسية التي لم يعد المجتمع ينظر إليها كجنح. لكن هذا الموقف الإيجابي من بعض تمظهرات الجنسانية غير الزواجية لم يتم بعد تبنّيه من طرف قوى سياسية أو جمعوية في المجتمعات العربية التي تعرف نوعاً من الانفتاح الجنسي النسبي. وهكذا يظل نقد المثقف للقانون الجنائي في موضوع الجنس نقداً فردياً وريادياً في الوقت ذاته. ويعيش بعض نشطاء حقوق الإنسان بدورهم تناقضاً بين موقف فردي ليبرالي جنسياً وبين موقف جمعوي محافظ جنسياً[2].

علاوة على إشكال الوضع القانوني، تعاني الجنسانية غير الزواجية وغير التجارية من مشكل المكان. فقليلون هم الشبان الذين يتوفرون على شقق خاصة بهم

(١) Khalil Zamiti : «Police, sexualité et structure sociale en Tunisie», in *Psychologie différentielle des sexes*, CERES, Série Psychologique, n° 3, Tunis.

(٢) A. Dialmy : *Sexualité et politique au Maroc*, op. cit.

أو على إمكانيات مادية تسمح لهم باكتراء غرفة في فندق رفيع لا تهمه لاشرعية العلاقة. وقليلون أيضاً هم الشبان الذين بإمكانهم استقبال الشريكة الجنسية في منزل الأسرة لأن هذا المنزل يظل مكاناً مقدساً في أعين شباب عربي لا يزال يزدري الجنس غير الزواجي رغم إقدامه عليه. ومن ثم، يضطر الشباب العربي إلى ما أسماه كاتب هذه السطور[1] بالترقيع الجنسي ـ المكاني، أي باقتناص جنس سريع وخائف في أماكن غير ملائمة (غابة، مصعد، سطح، مرحاض، سيارة...). انطلاقاً من هنا، فقد بنينا فرضيتنا القائلة بالربط بين الحرمان الجنسي الناتج عن الحرمان السكني وبين الشخصية الأصولية.

خلاصة لهذا الجزء الثاني من بحثنا الحالي، يمكن القول إن عودة الزواج العرفي و ظهور زواج المسيار ظاهرتان تعكسان رد فعل دفاعياً ضد تضخم البغاء والجنسانية قبل ـ الزواجية وغير التجارية في بعض المجتمعات العربية المعاصرة، بل وفي بعض المناطق، الحضرية منها على وجه الخصوص. وأكيد أن رد الفعل هذا يناهض تحديث وعلمنة النشاط الجنسي ويسهر على استمرار انتظامه وفق قوانين إسلامية ثابتة، ماهوية ومجوهرة، يتوجب على الواقع الاجتماعي أن يخضع لها بالنظر إلى أفضلية النص المؤسّس وسموه (حسب الإسلامويين وفقهائهم).

إن هذا الصراع بين نزعة تحديثية ونزعة أصولية يقوم على صحة ومصداقية نتائج الأبحاث الاجتماعية والسوسيولوجية التي اعتمدناها في تحرير هذا الجزء من البحث. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن معظم تلك الأبحاث، سواء كانت كيفية أم كمية، تبقى نتائجها غير قابلة للتعميم بالنظر إلى منهجيتها وإلى عدم تمثيلية عينتها. وترجع محدودية تلك الدراسات إلى كونها دراسات فردية تشكو من قلة الدعم، بله من عدمه. لكن تلك المحدودية لا تنفي وجود الانفتاح الجنسي المشخص بقدر ما تعبّر عن ضرورة قياسه بفضل مسوح قطرية أو قومية يتوجب القيام بها بكل شجاعة "سياسية". ذلك أن الشجاعة السياسية، والمقصود بها إرادة صنّاع القرار في إنتاج سوسيولوجيا عربية للجنسانية العربية وفي تأسيس القرار عليها، عامل أساسي في تبلور الشجاعة المعرفية في أوساط البحث.

(١) A. Dialmy : *Logement, sexualité et Islam au Maroc*, Casablanca, Eddif, 1995.

٣ ـ المشاكل الجنسية ـ الاجتماعية

نود في هذا الجزء التركيز على مشاكل ثلاث تبدو لنا محورية وتمثيلية، جنسية واجتماعية في الوقت ذاته. إنها مشاكل جرائم الشرف، واستهلاك الفياغرا، وانتشار الإيدز (السيدا) في المجتمعات العربية.

٣ ـ ١ جرائم الشرف

في مقابل التطبيع النسبي للجنسانية قبل ـ الزواجية لدى بعض الأوساط الاجتماعية العربية، نجد أن جرائم الشرف لا تزال تميز معظم المجتمعات العربية، بل نجد أحياناً أن الظاهرتين تتواجدان في نفس المجتمع رغم تناقضهما. إن جريمة الشرف ظاهرة منتشرة في دول الأردن، فلسطين، لبنان، مصر، العراق، المغرب.... وبديهي أن البند ٣٤٠ من القانون الجنائي الأردني، عند تبرئته لمقترف جريمة الشرف أو تخفيف العقوبة عنه، يشجع على ارتكاب هذا النوع من الجرائم. وبدوره يجعل المرأة مسؤولة عن الأخلاق ومؤدية (وحدها) ثمن كل خرق للأخلاق الجنسية. وتذهب لاما أبو عوده إلى أن هذا البند متواجد بشكل أو بآخر في كل القوانين الجنائية العربية من دون استثناء[١]. وتكمن الاختلافات بين هذه القوانين في تعيين المستفيد من ظروف التخفيف بحيث أن القانونين المصري والجزائري مثلاً يعيّنان الزوج وحده في حين أن القانونين الأردني والليبي يعيّنان الأب والأخ والزوج. وتستخلص أبو عوده من هذا الاختلاف أن اختصار لائحة المستفيدين من التخفيف في شخص الزوج وحده يعني انتقالاً من مفهوم الشرف إلى مفهوم الهوى العشقي passion، وهو انتقال في اتجاه تحديث الجريمة بمعنى فردنتها، أي بمعنى تحريرها من منطق الجماعة. فالزوج يستفيد من ظروف التخفيف حين يرتكب جريمته عند ضبط الزوجة في حالة التلبس بالخيانة الزوجية، أي من جراء الغيرة والغضب. معنى هذا أن بعض القوانين العربية أصبحت لا تعترف بجريمة الشرف التقليدية من طرف الأب والأخ والعم، وهي الجريمة المخطّطة الناتجة عن غضب جمعي بنيوي.

(١) Lama Abu Odeh (2002), «Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies», in Pinar Ilkkaracan (ed), *Women and Sexuality in Muslim Societies*, Istanbul, WWHR/New Ways, p. 366.

في الأردن، تقرّ فرح داغستاني[١] أن ٢٥ امرأة يذهبن ضحية جرائم الشرف كل سنة. ويتم اللجوء إلى الهوية الثقافية وإلى السيادة الوطنية لتبرير هذه الجرائم من طرف القادة الدينيين. أما حقوق المرأة كحقوق إنسان، فيعتبرها أولئك القادة من حيل الإمبريالية الثقافية. ويبدو أن هذه الجرائم أكثر وقوعاً في الطبقات الدنيا[٢]، وهو الترابط السوسيولوجي الذي تستند اليه الفرضية الاقتصادية القائلة بأن جرائم الشرف تقوم بدور اقتصادي مفاده أن الفتاة تشكل عبئاً اقتصادياً بالنسبة للعائلات الفقيرة فيقع التخلص منها تحت ذريعة إنقاذ الشرف. وفي بعض الحالات، يتم سجن أولئك الفتيات "المذنبات" من طرف السلطات حماية لهن من غضب الأقارب. ويظل الدافع إلى هذا السجن «مجرد شك بأن سلوكهن مناف للأخلاق، وأنهن حبلن من غير أن يتزوجن، أو أنهن كن ضحية اغتصاب أو سفاح قربى»[٣]. وغالباً ما يدوم هذا السجن "الوقائي" عشرات السنين لأن إرادة غسل العار لا تموت إلا بقتل الفتاة عند خروجها من السجن. في بعض الحالات، تدفع العائلة دية إلى الدولة لإخراج الفتاة من السجن حتى تتمكن من قتلها، وهو الشيء الذي يفند الفرضية الاقتصادية، لأن الفتاة المسجونة لا تشكل عبئاً اقتصادياً بالنسبة لعائلتها. إن المسألة مسألة شرف، أي مسألة رجولة بالأساس.

وفي فلسطين، يقع تجاهل هذه الجرائم من طرف العدالة فتُسجل كانتحار أو كموت طبيعي حسب نادرة شلهوب[٤]. وتشير الإحصائيات إلى وجود تسامح تجاه مرتكبي هذه الجرائم، فمن بين ٣٥ حادثة قتل تمت بين آذار/مارس ١٩٩٨ ونيسان/أبريل ٢٠٠٠، أصدرت المحكمة ٢٧ عقوبة سجن لأقل من خمس سنوات (٣ سنوات كمعدل). وقد استفاد المجرمون من ظروف التخفيف لأنهم اعتُبروا في حالة

(١) Daghestani, Farah. (2001). «Honour Killingd and Jordan Law», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.

(٢) Droeber, Julia (2003). «Harrasment, Honour, Gossip, and the Reputation of Young Women in Jordan», in [*Sexuality and Arab Women*], *Al-Raida*, Vol. XX, Nº 99, Fall 2002-2003, p. 45.

(٣) Husseini, Rana (2001/2), «Imprisonment to Protect Women Against Crimes of Honor : A Dual Violation of Civil Rights», *Al-Raida*, Vol XIX, Nº 95-96, Fall Winter, pp. 40-41.

(٤) Shalhoub-Kevorkian, Nadera (2001). «Femicide : Woman-Killing in Palestinian Society», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.

هيجان أو غضب. أكثر من ذلك، تعتبر القتيلة هي البادئة بالعدوان لأنها تخرق الأخلاق القبلية والدينية وتمس شرف العائلة. ونفس التسامح يلاحظ إزاء الفتيات-الأمهات اللواتي يقتلن أطفالهن الطبيعيين بقصد إنقاذ شرف العائلة.

وحسب تقرير "مشروع تمكين المرأة" المنشور في **الحياة الجديدة**[1]، حدثت ٢٠ جريمة قتل شرف في غزة والضفة الغربية عام ١٩٩٦. ويبدو، حسب تقديرات أحد المسؤولين القضائيين، أن ٧٠٪ من الجرائم المقترفة في غزة والضفة الغربية جرائم شرف[2]. وطبعاً تظل المرأة الضحية الرئيسية للجريمة ولو أنها ضحية اغتصاب، أي ولو أن العلاقة الجنسية تمت من دون موافقتها. من هنا يتبين أن المرأة تحمل وحدها مسؤولية الشرف العائلي: إن جسدها ملطخ كيفما كانت الظروف والأسباب. فعذرية الفتاة ملك لذكور عائلتها، لأبيها أولاً. ويُعتبر القتل من أجل الشرف قضية عائلية لا دخل للقضاء فيها حسب المنطق العائلي القبلي. ولا يزال القانون الأردني سارياً على الضفة الغربية: فالبند ٣٤٠ يعتبر الجريمة دفاعاً شرعياً عن العرض. ذلك أن الفتاة غير العذراء أو الفتاة الأم ليست لها أية مكانة وليس لها أي دور في المجتمع الأبوي، وبالتالي يصبح التخلص منها حلاً لإزاحة "شذوذ اجتماعي" لا يقبله المنطق الأبوي.

بناء على هذه الاعتبارات، تتلقى المنظمات النسائية التي تحاول مساعدة الفتيات المغتصبات أو الحوامل تهديدات مستمرة وتتهم بالتمرد على التقاليد وبإفساد المجتمع (كما حصل لجمعية التعاضد النسوي مثلاً في المغرب Solidarité Féminine). ورغم التهديدات، فإن مثل هذه الجمعيات تقدم خدمات من قبيل الحماية والمساعدة التقنية الاستعجالية، وتقوم بحملات تحسيسية لتجريم القتل من أجل الشرف، وتقدم النصح للفتاة وتعيد لها البكارة كما تتكفل بالفتاة أثناء الحمل وبعده. وتطالب المنظمات غير الحكومية بتمكين النساء المغتصبات من

(١) Ruggi, Suzanne (1998). «Commodifying Honor in Female Sexuality. Honor Killings in Palestine», in *Power and Sexuality in the Middle East*, Washington : Middle East Report, Spring 1998, number 206, p. 12.

(٢) *Ibid*. p. 13 : «During the summer of 1997, Khaled Al Qudra, then Attorney General in the Palestinian National Authority, told *Sout Al Nisaa*, a supplement published by the Women's Affairs Technical Committee, that he suspects that 70 percent of all murders in Gaza and the West Bank are honor killings».

الإجهاض كاختيار ممكن. ولا تستجيب السلطات الوطنية عادة لهذا الطلب بالرغم من أن المصالح الحكومية الاجتماعية تجهز ملاجئ وبالرغم من أن الشرطة تعترف بهذه المنظمات وبمشروعية خدماتها. ومن ثم، يتوجه النضال نحو إرساء قانون يسوّي بين الجنسين ونحو توعية المجتمع من خلال مناقشة جرائم الشرف في الصحف.

في العراق، تزعزع الإيمان بالعلمانية عندما صدر قانون في نيسان/ ابريل ١٩٩٠ يسمح لكل رجل بقتل أي امرأة من نساء عائلته إذا ثبتت عليها تهمة الزنى. وفي هذا مسايرة للتيار الإسلاموي حسب سونيا هرزبرون Herzbrun[1]. وفي لبنان، اتضح أن الإصلاح القانوني ليس كافياً وحده للقضاء على الظاهرة. ففي ١٩٩٩، تم حذف البند ٥٦٢ من القانون الجنائي الذي كان يمنع تجريم القتل من أجل الشرف. ورغم هذا الحذف، لا يزال التعامل القضائي مع تلك الجرائم يطبعه نوع من التساهل والتفهم حسب رندة سرحان[2].

وتستنتج لاما أبو عوده أن الوظيفة الأساسية لهذه الجرائم هي «إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الجندرية في الحياة العربية المعاصرة»[3]، أي العلاقات القائمة على السيطرة الرجالية.

٣ ـ ٢ الاضطراب الانتصابي والفياغرا

في مصر، يشير محمد عبد الله إلى أن مليونين ونصف رجل يعانون من العجز الجنسي. لكن تذهب مجلة **العربي** إلى أكثر من ذلك وتقر أن ما بين ٢٥ و ٣٠٪ من الرجال المتزوجين في مصر يعانون من العجز الجنسي، وهذا يعني ١٢ مليون رجل[4]. وقد بلغ استهلاك الفياغرا Viagra حد الجنون في الأوساط الذكورية

(١) سونيا دايان هرزبرون : «النساء: رهان سياسي»، في **مواقف**، دار الساقي، لندن، ص ٥٢.

(٢) Serhan, Randa (2001). «Honour Crimes in Lebanon : The Significance of Change in Legal Stipulations», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.

(٣) Lama Abu Odeh (2002). «Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies», *op. cit*, p. 363.

(٤) أكرم القصاص : «شلالات الفياغرا»، **العربي**، ٢٥ مئي ١٩٩٨.

المصرية إلى درجة قادت النساء إلى اعتبار الفياغرا خطراً على استقرار الحياة الزوجية. فإذا كان همّ الرجل الأساسي هو إظهار الفحولة والحفاظ عليها بأي ثمن، فإن هاجس المرأة الأساسي هو الحفاظ على وضعها الاجتماعي كزوجة، ذلك الوضع الذي أصبح مهدداً من طرف الفياغرا. وفعلاً، تعترف الكثير من النساء بالخوف من الفياغرا لأنه يقوي "أنا" الرجل من خلال تقوية فحولته، مما يعرّض الزوجة لخطر الطلاق أو لخطرالتعايش مع زوجة ثانية. وبالتالي تميل النساء إلى تفضيل العجز الجنسي على الفحولة الفياغرية لأن العجز يمكنهن من السيطرة على الزوج وبالتالي من الحفاظ على الحياة الزوجية. فهل قامت وزارة الصحة المصرية في أيار/مايو ١٩٩٨ بمنع تداول الفياغرا من أجل هذه الاعتبارات الاجتماعية؟ أم قامت بذلك انطلاقاً من اعتبارات أخرى، طبية وتجارية؟

في المغرب، تدعي شركة بفايزر Pfizer المنتجة للفياغرا أن مليون رجل يشكون من اضطرابات في الانتصاب، لكن الشركة لا تفسر كيف توصلت إلى هذا العدد. أما الدراسة الوبائية حول "نسبة الاضطراب الانتصابي في المغرب"، التي قام بها القسم الإحصائي التابع لولاية الدار البيضاء (وهي دراسة غير منشورة)، فإنها تزعم أن ٥٣,٦٪ يعانون من اضطرابات انتصابية. وتوصي الدراسة بضرورة اعتبار الاضطراب الانتصابي مشكلة صحة عمومية بالنظر إلى وقعها السلبي على استقرار الأسر.

في المغرب دائماً ما تتم استشارة الطبيب لهذا السبب في القطاع الخاص، ليس فقط لأن المغرب لا يتوفر على مستشفى متخصص في أمراض الذكورة (كما هو الشأن في مصر مع مستشفى آدم الدولي)، ولكن لأن القطاع الخاص يضمن شيئاً من السرية والحميمية، وهو أمر مطلوب جداً في حالة الاضطراب الانتصابي. فالاستشارة السكسولوجية لتشخيص ولمعالجة اضطرابات الانتصاب لا تزال تشكل «خطراً اجتماعياً» على صاحبها[١]، بمعنى أن صاحبها معرض لتهمة عدم الرجولة، أي للفضيحة والعار. وحتى في حال إقدام المريض على الزيارة الطبية، فإنه لا يصرح باضطراباته الانتصابية بشكل تلقائي وطبيعي، بل ينتظر أن يكتشف الطبيب نفسه

(١) A. Harakat: «Troubles érectiles et consultation sexologique», in *Espérance médicale*, March 2001, T. 8, n° 70, p. 118.

ذلك[١]. إن الرجل لا يتقبل العجز الجنسي مثلما يتقبل أي مرض آخر، بالنظر إلى الارتباط العميق بين الفحولة والرجولة في نفسية الرجل الغربي بشكل عام. إن تقبل العجز الجنسي كجزء من الشخصية يعني أن تلك الشخصية فقدت أهم شيء يحددها كرجل. لكن تجدر الإشارة هنا إلى بروز بداية تراجع عن الربط الميكانيكي بين الرجولة والفحولة كما أظهر ذلك بحث أجريناه حول "الهوية الرجولية والصحة الإنجابية" المشار إليه أعلاه، كما لو أن الرجل العربي بدأ يعي مخاطر الربط الهوسي بين الرجولة والفحولة على استقراره النفسي وعلى علاقته بالمرأة.

وتشير الدراسات القليلة حول الموضوع إلى أن تناول الفياغرا لا يقتصر على المرضى، بل يتم من طرف الرجال الأصحاء الذين لا يشكون من اضطرابات في الانتصاب على الإطلاق. وتدل هذه الظاهرة على خوف الرجل العربي الدائم من عدم القدرة على الانتصاب وعلى إرادة البرهنة المستمرة على الفحولة، ذلك البعد الأساسي في التعريف العربي للرجولة. فالفياغرا تمنح شعوراً بالأمن وتتمّم الاهتمام العربي التقليدي بالمنشّطات الجنسية، وهو الاهتمام الناشيء عن الرغبة في ضبط الجنس والتحكم فيه خوفاً من طغيان المرأة. ويرجع هذا الأمر إلى صورة الفياغرا الإعلامية. ففي جريدة **الأسبوع**[٢]، يتم الحديث عن "مجانين الفياغرا" لأن تقديم الفياغرا لا يقف عند إبراز وظائفه الحقيقية، وهي تسهيل الانتصاب والإبقاء عليه، بل يتعداها نحو وظائف وهمية تلتقي وهموم الرجل العربي. وهكذا يتم إنتاج صورة غير موضوعية عن الفياغرا مفادها أن الفياغرا تضخم الرغبة الجنسية وتمدد فترة الجماع وتكراريته (وتحوّل الشيخ إلى شاب). تلتقي هذه الصورة وحاجات نفسية خاصة في وجدان الرجل العربي اليوم، وهو الشيء الذي يخلق مجانين الفياغرا. إن الرجل العربي المقهور اقتصادياً، أي العاجز عن تبرير سيطرته وامتيازاته الأبوية بفضل ما ينفق على الزوجة، يحتاج إلى شيء يعوض بواسطته عن عجزه الاقتصادي هذا. فيصبح النشاط الجنسي المكثف أداة للتعويض ولفرض السيطرة.

في هذا السياق، يستخلص البعض أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية هي

(١) حسب قول طبيب مختص بالغدد الصمّاء في فاس في سياق مقابلة أجراها معه المؤلف. انظر: Dialmy, *Sexualité et Politique au Maroc*, op. cit. p. 50.

(٢) محمد عبد الله : «مجانين الفياغرا»، **الأسبوع**، ٢٥ أيار/مايو ١٩٩٨.

العوامل الحقيقية الكامنة وراء الاضطرابات الانتصابية التي تصيب الرجل العربي، فمن بين العوامل الاجتماعية، التي لها ارتباط سوسيولوجي بتلك الاضطرابات، تكدُّس الأفراد وتساكن الراشدين وغياب غرفة النوم المستقلة في نسبة لا بأس بها من المساكن العربية[1]. وقبل ذلك، يشكّل القمع السياسي أحد العوامل المحتملة للعجز الجنسي بالنظر إلى التلازم بين المواطنة والحرية من جهة وبين والتبلور الجنسي من جهة ثانية. لكن من المحتمل أيضاً أن عامل القمع السياسي يلعب دوراً كبيراً في الاتجاه المعاكس، بمعنى أن الرجل العربي يعوض عن القمع السياسي الذي يعاني منه بفضل نشاط جنسي تفريغي كثيف. ووارد أيضاً أن يُدفع الرجل العربي من طرف النظام إلى السقوط في نشاط جنسي مكثف، وفي هذه الحالة، يتحول الجنس إلى مخدر سياسي تستعمله أنظمة عربية غير ديمقراطية من أجل استيعاب الغضب الشعبي وتحويله عن مقصديته الحقيقية.

٣ ـ ٣ الإيدز كمدخل إلى التربية الجنسية

بالمقارنة مع دول إفريقيا السوداء، أوروبا وأمريكا الشمالية، يتميز العالم العربي بضعف انتشار داء فقدان المناعة المكتسب (الإيدز/السيدا). فحسب تقرير للمنظمة العالمية للصحة عام ١٩٩٥، «يشكل السودان أكثر الدول إصابة بالوباء في المنطقة العربية ـ الإسلامية، متبوعاً في ذلك بجيبوتي والمغرب. ويقدّر عدد مرضى الإيدز بـ١٠٩٠ في السودان، و ٦٤٩ في جيبوتي، و٢٤٩ في المغرب، و٢٠٩ في تونس، و ١١٢في مصر، و ١١٢في قطر، و١٠٠ في العربية السعودية. في المجموع، تم رسميا تسجيل ٣٠٤٣ حالة من طرف المنظمة العالمية للصحة، لكن المنظمة تقدر أن العدد الحقيقي يتراوح بين ٩٠٠٠ و ١٢٠٠٠ حالة»[2] عام ١٩٩٥. أما آخر المعطيات فترجع إلى عام ١٩٩٩، وهي مجمعة في موقع قسم الأمم المتحدة المكلف بالإيدز UNAIDS على شبكة الأنترنت. وهي كالتالي:

ـ **المغرب العربي**: المغرب ٥٥٧، الجزائر ٤١٠، تونس ٥٤١، ليبيا ٣٢، موريتانيا ٥٣٢ حالة.

(١) A. Dialmy: *Logement, sexualité et Islam*, op. cit.

(٢) «Sida : le Soudan est le pays le plus touché de la région arabo-musulmane», *SidAlerte*, nº 49, décembre 1995, p. 2.

ـ **الشرق الأوسط**: مصر ٢٣٥، سوريا ٦٥ ، لبنان ١٤٧، الأردن ٧١، فلسطين (غير مذكور).

ـ **الخليج**: العراق ١٠٨، السعودية ٤١٤، الكويت ٤٦، قطر ٩٣، الإمارات ٢٢، عمان ٣٦٧ ، البحرين ٧٤ حالة.

ـ **الأطراف**: السودان ٢٧٣٥، اليمن ١٥٦، الصومال ١٣، جيبوتي ١٧٨٣ حالة.

رغم التصاعد الذي حدث بين ١٩٩٥و ١٩٩٩، تظل نسبة المرض ضعيفة. ويشكل هذا الضعف ظاهرة مثيرة للتساؤل بالنظر إلى توفر شروط انتشار الإيدز في العالم العربي : عودة اللاجئين (في حالة فلسطين) والعمال (في حالة الدول المصدرة لليد العاملة نحو أوروبا)، الانحسار الاقتصادي وارتفاع نسبة العمل الجنسي في الدول غير النفطية، استعمال المخدرات، الاستغلال الجنسي، عدم انتشار استعمال الغشاء الواقي. وبالتالي فإن ضعف النسبة العربية يعزى إما إلى عدم تشخيص المرض (نظراً لقلة الإمكانيات التقنية والمادية) وإما إلى عدم التصريح الرسمي بالعدد الحقيقي لاعتبارات قومية (الشرف الوطني) أو دينية (إنكار وجود الإيدز في المجتمعات الإسلامية) أو اقتصادية (عدم تخويف السائح). ويرجع بعض الأساتذة الأطباء في المغرب ضعف انتشار الوباء إلى التمييز بين نوعين من فيروس فقدان المناعة HIV: نوع ينتقل عن طريق العلاقات الجنسية بالأساس ونوع ينتقل عن طريق الدم (حقن التخدير مثلاً). ويذهب هؤلاء الأساتذة إلى أن نوع الفيروس المنتشر في المغرب هو النوع الذي ينتقل عبر الدم، الشيء الذي يفسر ضعف نسبة الإصابة لأن تناول المخدرات عبر الحقن ظاهرة لم تبلغ بعد درجة انتشار تسمح لها بأن تكون نمط الانتقال الرئيسي.

ورغم ضعف نسبة الإصابة في العالم العربي ورغم التكتم الشديد الذي يحيط بالمرضى[1]، الشيء الذي يجعل من الإيدز ظاهرة غير مرئية وغير حاضرة في الحياة اليومية العربية، فقد اقتنع بعض المسؤولين بالحاجة إلى برامج تربوية وقائية

(١) في الجزائر، تأسست جمعية "الحياة" التي تتكون من أفراد مصابين للدفاع عن مصالحهم وحقوقهم. وقد أوصى اللقاء المغاربي في فاس حول المقاربة الثقافية للإيدز بتعميم هذه التجربة.

تستهدف التأثير على السلوك الجنسي لتجعل منه سلوكاً واعياً وحذراً. ففي لبنان، تم وضع برامج تربية جنسية تزود السكان بمعلومات حول الإيدز وتوجه رسالة تربوية تشجع في الوقت ذاته على الاستمساك عن الجنس وعلى اتخاذ قرارات جنسية فردية مسؤولة قبل الزواج. وقد واجه هذا البرنامج مقاومة من طرف رجال الدين وتم حذفه «مخافة على المراهقين من الانحراف والتشبع بالقيم الغربية» حسب عزة بيضون[1]. لكن السبب الحقيقي يرجع في الواقع إلى رفض علمنة الحقل الجنسي. ذلك أن صياغة برنامج عمومي يعني انفلات الجنس من قبضة المؤسسات الدينية المختلفة التي تدبره كشأن خاص لا تتدخل فيه الدولة ،ويعني بالتالي تحوله إلى شأن مدني عام تدبره الدولة . بتعبير آخر، يدل تبنّي التربية الجنسية في سلك التعليم العام اللبناني على إرادة علمنة الحقل الجنسي، أي على إرادة إخضاعه لأخلاق مدنية غير طائفية. ومن النتائج الإيجابية لهذه التربية أن معظم اللبنانيين باتوا يصرحون بأنهم يقبلون العيش مع قريب مصاب ويقبلون العناية به ويرون أن من حق المصابين التمتع بكافة حقوقهم المدنية، وعلى رأسها الاستمرار في العمل وعدم التمييز[2]. لكن إيلي أعرج[3] يبيّن أن حملات التحسيس الوقائية خارج المؤسسات التعليمية لم تؤد إلى نتائج مطمئنة حيث أن ٢٠٪ من الشبان (١٥ ـ ٢٤ سنة) فقط غيّروا سلوكهم الجنسي بسبب خطر الإيدز وأن ٢٣٪ فقط يقرون باستعمال الغشاء الواقي الذكري.

وفي فلسطين (الضفة الغربية)[4]، يذهب ٦٦٪ من الشبان إلى أن الاستمساك هو الطريق الأمثل للوقاية. فقط ١٪ يذكرون الغشاء الذكري. لكن الإيدز أصبح

(١) Beydoun, Azzah Shararah (2001). «School Curriculum for Sexual Education in Lebanon», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.

(٢) Ibrahim, Rana (2001). «Culture et Perception du VIH-SIDA au Liban», in *L'approche culturelle dans la lutte contre le VIH-SIDA*, Rapport ONUSIDA, Fez.

(٣) Aaraj, Elie (2001). «Lebanese Youth, knowledge and Aids-Related Risky Behavior», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.

(٤) Shaheen, Mohammad (2001). «Knowledge and Attitudes of Palestinian Youth towards Health Related Issues with a Focus on AIDS/STDs», in *Sexuality in the Middle East*, The Middle East Centre/St Antony's College Oxford, Conference Report.

مدخلاً رئيسياً لمناقشة مواضيع الجنسانية في علاقتها بحقوق الإنسان مما يؤشر على أزمة احتكار المجال الديني لتدبير الجنسانية[1].

في المغرب، يُثار أيضاً إشكال تغيير السلوك الجنسي في اتجاه الوقاية. وفي المغرب أيضاً، هناك رسالة تربوية مزدوجة تنصح الشباب غير المتزوج بالاستمساك أو باستعمال الغشاء الذكري. إن ارتباط الغشاء الذكري بالجنسانية غير الزواجية، المدنسة في اللاشعور العربي ـ الإسلامي، يجعله يرث كل الصور السلبية المرتبطة بتلك الجنسانية. وبالتالي يتعرض الغشاء الذكري لمقاومة ثلاثية في اعتقادنا[2]: فهو موضوع رفض شعبي وموضوع تنديد فقهي ـ إسلاموي وموضوع توظيف طبي أداتي instrumentation. بالنسبة للفاعل الجنسي، يتم رفض الغشاء الذكري لأنه يهدد فحولة الرجل بالأساس[3]، فهو معيق للإثارة والانتصاب. ومن سلبياته الأخرى غلاؤه وافتضاح صاحبه عند اقتنائه، كما أنه يخلق الشك بين الشريكين... أما بالنسبة للفقهاء فلا مجال لاجتهاد يبيح استعمال الغشاء الذكري في العلاقات غير الزواجية بقصد الوقاية لأن هذه العلاقات محرمة أصلاً[4]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفقهاء المسلمين يقومون بالاجتهاد في هذا الباب حين يتواجدون في الدول التي لا يشكل فيها الإسلام دين دولة، خصوصاً في الدول الأوروبية. فجمعية الإيدز والتحرك Aids and Mobility استطاعت أن تقنع أئمة المساجد في سويسرا بعرض الأغشية الذكرية في المساجد لتمكين الزوار ـ المصلين من اقتنائها مجاناً[5]. وبدوره قام دليل أبو بكر، إمام مسجد باريس، بنصح الشبان المسلمين باستعمال الغشاء الذكري في حالة العجز عن الاستمساك الجنسي قبل

(١) *Ibid.*

(٢) A. Dialmy : «L'usage du préservatif au Maroc», In *L'approche culturelle dans la lutte contre le VIH-SIDA*, Rapport ONUSIDA, Fez, 2001; and «Sexuality and Sexual Health in Morocco», Background Paper to *Technical Consultation on Sexual Health*, World Health Organization, Geneva, 28-31 January 2002.

(٣) A. Dialmy et L. Manhart, *Les maladies sexuellement transmissibles au Maroc*, Ministère de la Santé/ Université de Washington/USAID, Rabat, Presses de Temara, 1997.

(٤) A. Dialmy: *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, op. cit ; see especially chapter «Islam et Préventions».

(٥) Rinske van Duifhuizen : *Les besoins et les possibilités de la collaboration internationale : l'expérience du projet «AIDS & Mobility»*, document inédit, 1995, p. 33.

الزواج[1]. أما السلطات الطبية-الصحية فتقترح أيضاً استعمال الغشاء الذكري من بين السلوكات الواقية، إلا أنها لا تعمل على القضاء على الصورة الاجتماعية السلبية المرتبطة به. فحتى بالنسبة للفاعلين الصحيين (أطباء، صيادلة، ممرضين)، يظل الغشاء الذكري أداة دنيئة تُستعمل في علاقة دنيئة بقصد الاحتماء من مرض دنيء. بتعبير آخر، لا نجد المروّج المباشر للغشاء الذكري مقتنعاً هو نفسه بحمولته الأخلاقية الجديدة. ومرجع ذلك غياب سياسة جنسانية عمومية مندمجة تعترف، ولو ضمنياً، بالحق في الجنس كواحد من حقوق الإنسان الرئيسية[2] التي تؤسس أخلاقاً مدنية مواطنة تفك الارتباط بين الجنس والزواج كما بين الجنس والغيرية. إن غياب سياسة جنسانية مواطنة citizen يؤدي إما إلى فوضى لاأخلاقية وخطيرة في الوقت ذاته (بمعنى أن المصاب بالإيدز غير مقتنع بمشروعية جنسانيته ظناً منه أن الجنسانية اللازوجية هي حتماً جنسانية لاأخلاقية فيتعمد إصابة الآخرين انتقاماً لنفسه)، وإما إلى تبني أخلاق إسلامية متشددة.

وبشكل خجول، يبقى الهمّ الرئيسي في دول المغرب العربي تبني المقاربة الثقافية في مكافحة الإيدز. وتكمن هذه المقاربة في تشخيص العوامل الثقافية التي تساهم في انتشار الوباء من أجل محاربتها، وفي تشخيص العوامل الثقافية التي تساعد على الوقاية من الوباء. إن الهدف هو بكل تواضع تأصيل الوقاية فقط[3].

والحقيقة أن موضوع الإيدز يطرح ضرورة مقاربة الجنسانية العربية من خلال تسييد منظور الصحة الجنسية. ويقتضي هذا المنظور عدم اختزال الصحة الجنسية الى محض غياب الأمراض (والوقاية منها)، وغياب العنف (جرائم الشرف)، وغياب الخلل (الاضطراب الانتصابي). تكمن الصحة الجنسية أولاً في إرادة معرفة الوضع الجنسي القائم وفي إدراك هذا الوضع كنتيجة تطور تاريخي طبيعي (وليس

---

(١) Dalil Boubakeur : *L'Islam, la sexualité et la prévention du Sida*, Strasbourg, Dimanche 09 Mai 1993.

(٢) A. Dialmy: *La prise en charge éducative des patients MST*, Ministére de la Santé/Union Européenne, 1997, inédit.

(٣) *L'approche culturelle dans la lutte contre le VIH-SIDA*, Colloque Régional, ONUSIDA, Fez, 30 mai-2 juin 2001.

كانحراف). وتكمن الصحة الجنسية ثانياً في إقرار الحق في المتعة الجنسية كأحد حقوق الإنسان والعمل على تحقيقه وحمايته من كل الأخطار. وتكمن الصحة الجنسية ثالثاً في العمل على إقرار تربية جنسية تعمل بالأساس على بناء هويات جنسانية غير متراتبة وعلى بناء الجنسانية كحقل حب وتكامل لا كحقل عنف وسيطرة. من هنا تتحول التربية الجنسية، ليس فقط بصفتها علماً وضعياً ولكن بصفتها أخلاقاً إنسانية أيضاً، إلى ضرورة عمومية في المجتمعات العربية بأكملها.

العمل الجنسي

العمل الجنسي في المغرب

أول فعل إجرائي يتوجب القيام به عند تناول هذا الموضوع تناولاً موضوعياً يكمن في القطيعة مع المصطلحات اليومية المتداولة التي يستعملها المجتمع بصدده من أجل تسميته ونعته وتوصيفه وتقويمه. ونقصد بالخصوص ثلاثة مصطلحات هي: الدعارة والعهارة والبغاء. لماذا؟ لأنها تسميات تحمل في طياتها حكماً أخلاقياً سلبياً على المرأة التي تمارس الجنس مقابل أجر، فتعتبرها مستحقة لوصمة العار وللتهميش. ومفهوم البغاء نفسه، الذي يبدو أكثر حياداً، لا يخلو من حكم قيمة لأنه يعتبر المرأة البغي ظالمة لنفسها، وللرجل، وللمجتمع، ولوطنها في آن واحد. وحدها البغي تُحمّل مسؤولية ذلك البغي المتعدد وتسمى بغياً. ويتضمن مصطلح البغاء أيضاً معنى الرغبة، موهماً إيانا أن البغي تقبل ممارسة الجنس مقابل أجر ليس فقط لأنها محتاجة، بل لأنها تحب الجماع وتقبل عليه وتقبله خارج الشرعية الدينية والقانونية مع عدة رجال. والسؤال الذي يُطرح هنا هو التالي: هل "البغي" امرأة تحب ممارسة الجنس فعلاً؟ هل تحب فعلاً ممارسته مع عدة رجال؟ هل تحب فعلاً ممارسته خارج كل شرعية؟

انطلاقاً من هذه الملاحظات النقدية الأولية، يبدو جلياً أن تعامل المجتمع مع "بائعات الهوى" يركز عليهن لوحدهن بالأساس، ويعتبرهن حرّات في اختيارهن هذا، ومسؤولات رئيسيات عن تفشي الظاهرة وتضخمها، بل عن وجودها. إن الذاكرة الاجتماعية نسيت أن العمل الجنسي المقدس هو بداية تاريخ العمل الجنسي، وفي هذا النسيان البنيوي يتملص المجتمع من مسؤوليته التاريخية ليحمّلها للمرأة وحدها.

من هنا، لا يجوز لعالم الاجتماع أن يستعمل المصطلحات التي يستعملها "الإنسان العادي" في تسميته التقويمية للظاهرة. بل عليه أن يتعامل مع الظاهرة كشيء موضوعي حتى يحقق القطيعة مع الحس المشترك ومع المفاهيم المتداولة.

فالرهان هو إنتاج معرفة موضوعية عن الظاهرة وليس إعادة إنتاج الأحكام الأخلاقية التي يفرزها المجتمع لتحصين ذاته وللتحلل من مسؤولياته. لا بد من استعمال مفهوم محايد وموضوعي لتسمية الظاهرة ولتحليلها. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن المفهوم الذي أصبح الآن متداولاً في الأوساط العلمية هو مفهوم العمل الجنسي. فمن جهة، لا يشير هذا المفهوم الى وجود رغبة جنسية شاذة لدى العاملة الجنسية لممارسة الجنس مقابل نقود ، ولا يحمل في طياته حكماً أخلاقياً ضد العاملة الجنسية من جهة ثانية. من مزاياه الأخرى أنه يجعل من العاملة الجنسية مجرد فاعلة، قليلاً ما تكون حرة وسيدة نفسها في سوق العمل الجنسي. ثم إن مفهوم العمل الجنسي يسوّي بين المرأة والرجل إذ ينسحب على كل فاعل جنسي يمارس الجنس مقابل أجر بغض النظر عن هويته الجنسية. إن مفهوم العمل الجنسي يفك الارتباط التقليدي بين المرأة والجنس المأجور ليجعل من هذا الأخير نشاطاً يمس الرجل أيضاً. إن الربط بين الجنس والأجر salaire هو ما يميز العمل الجنسي بالأساس، من دون الحاجة إلى إضافة اعتبارات أخلاقية. وهو الربط الذي يسمح بالتمييز بين العمل الجنسي وبين الرشوة الجنسية. المقصود بهذه الأخيرة قبول ممارسة الجنس مع شخص معين قادر على تقديم هدايا أو إسداء خدمات بفضل موقعه الاجتماعي. إن الرشوة الجنسية لا تُقدَّمُ لأي كان، وهي عادة لا ترتبط بالإعالة، وإنما تحيل الى إرادة الحصول على خيرات أو خدمات غير مستحقة. فإذا كان الدافع الأساسي للعامل الجنسي هو البحث عن القوت اليومي (في أغلب الحالات)، فإن الراشية الجنسية لا تعيش بفضل المتاجرة بجسدها.

لنعد هنا برهة إلى أرسطو الذي اعتبر أن العلاقة مع الزوجة لا تتموقع في حقل المتعة، وإنما في حقل الإنجاب والاقتصاد، وهو الشيء الذي يفسر لماذا ترتبط المتعة بغير الزوجة، بالخليلات والعاملات الجنسيات. وينحو إنجلز نفس النحو تقريباً حين يبيّن كيف أن تمأسس الزواج الأحادي يعني بالخصوص أحادية جنسية مفروضة على المرأة ـ الزوجة حتى يتحقق صفاء النسب، في حين يستمر الرجل ـ الزوج في عقد علاقات خارج الزواج مع اللازوجات من أجل المتعة. وهذا الأمر واضح تماماً في تاريخ الإسلام الذي سمح للرجل بامتلاك الجواري، علاوة على أنه لم يفرض الأحادية الزوجية عليه. ويرى عبد الوهاب بوحديبة أن هذه الخصوصية

الإسلامية هي المسؤولة عن استمرار هلوسة الرجل العربي بالتعدد، وبالبحث الدائم عن الزوجة المضادة التي غالباً ما يجدها اليوم وبسهولة أكبر في العاملة الجنسية.

إن وجود حد أدنى من العمل الجنسي في كل مجتمع أبوي ظاهرة عادية تقوم بوظائف معينة وتلبي حاجات خاصة. ومن ثم السؤال التالي: ما هي وظائف العمل الجنسي في المغرب اليوم؟ بالإمكان التمييز بين ثلاث وظائف: اقتصادية، تربوية، إيروسية.

الوظيفة الاقتصادية

سواء أكان منظماً أو غير منظم، ممأسساً أو غير ممأسس، صريحاً أو سرياً، يمكِّن العمل الجنسي الدولة من تحقيق أرباح مالية مهمة ومن تنشيط الدورة الاقتصادية. ففي الثمانينيات من القرن الماضي، دخل الاقتصاد المغربي في أزمة أصبحت مفرزة لبطالة الشباب بشكل بنيوي. واتجه ذلك الاقتصاد إلى القطاع السياحي من أجل درّ العملة الصعبة. وتحولت السياحة تدريجياً إلى سياحة جنسية لا تقول اسمها، سياحة يستفيد منها فاعلون اجتماعيون متعددون : شركات سفر، وسائل مواصلات، فنادق، عمال جنسيون، أسر العمال الجنسيين، مساعدو العمال الجنسيين، شركات خمور، سوق مخدرات، علب ليلية، صالونات تجميل وحلاقة، بعض الموظفين... من هنا، يمكن القول إن العمل الجنسي أصبح يساهم في تنشيط الاقتصاد الوطني وفي "حل" أزمة بطالة الشباب. أصبح العمال الجنسيون شريحة من فئة المأجورين في قطاع الخدمات من دون أن يكون لديهم أدنى وعي بهذه الهوية. فهم لا يدركون أنفسهم كمجموعة مستغلة من طرف أرباب عمل غير مهيكلين وغير ممأسسين بدورهم.

رغم كونه يشكل شغلاً حقيقياً، لا يُشخَّص العمل الجنسي بصفته هذه في الإحصاءات الوطنية نظراً لاعتبارات دينية واجتماعية وقانونية، وهو الشيء الذي يبيِّن مدى تعسف وقصور مقاييس إحصاءات السكان النشيطين. ويبيِّن من جهة أخرى العلمنة الموضوعية للسلوكات الجنسية رغم سيادة الأخلاق الجنسية الإسلامية ورغم ترجمتها في قانون جنائي يجرّم الفساد والبغاء والقوادة بشكل واضح. إن هذا التناقض بين قانون صارم وبين ليونة تطبيقية انتقائية يسمح للدولة بأن تصيب

عصفورين بحجر واحد: من جهة تبقى "وفية" لإسلاميتها الدستورية، ومن جهة أخرى تسمح للعمل الجنسي بأن يوجد في واضحة النهار (والليل طبعاً) وأن يقوم بتأدية وظائفه النفعية المتعددة.

على مستوى الفرد، أصبح العمل الجنسي أقصر طريق لإعالة الذات. فحينما يعجز الفرد عن إعالة ذاته بفضل عمل مشروع ومعترف به اجتماعياً، يجد أمامه العمل الجنسي كأقصر وأسهل طريق. طريق تنهجه المرأة أكثر من الرجل ليس بالنظر إلى شذوذ أو إلى شبقية أكبر، وإنما نظراً لتراكم تاريخي جعل من درجة تأهيل المرأة وتمكينها درجة أدنى، وهو ما يفسّر ارتفاع نسبة بطالتها. إن البطالة النسوية هي الطريق السيار نحو العمل الجنسي.

على مستوى الأسرة، لا بد من الإشارة إلى تواطؤها. فوقع تفقير الأسر المغربية أشد من تأثير الدين والأخلاق، بمعنى أن الكثير من الأسر لا تتغاضى عن عمل بناتها الجنسي فحسب، بل أصبحت تشجعهن بشكل مباشر على ممارسة ذلك العمل. ولا يتعلق الأمر بنساء الأسرة فقط، فالرجال متواطئون أيضاً. فإذا كانت بعض الأمهات لا يترددن في تشجيع بناتهن مباشرة على العمل الجنسي، فإن الآباء والإخوة يغضون الطرف عن ذلك على الأقل. لم يبقَ الرجل حامياً لشرف البنت أو الأخت إذ يضطر إلى التحول إلى مستفيد من شغل إناثه في السوق الجنسية اللاشرعية. كل ذلك بدافع البطالة والحاجة والفقر. في الكثير من الأسر، أصبح دخل العاملة الجنسية هو الدخل الرئيسي إن لم يكن الوحيد. ومن هنا أهميته وأهمية المكانة الجديدة للعاملة الجنسية في الأسرة من جراء دورها الجديد. نحن الآن بعيدون كل البعد عما قاله جرمان تيّون بصدد الاحتفاظ ببنات الأسرة لأولاد الأسرة. فأولاد الأسرة الآن يقدمون أخواتهم أو بنات أعمامهم إلى رجال أجانب في إطار علاقة جنسية غير شرعية، غير أخلاقية، ومأجورة.

الوظيفة التربوية

ترتفع نسب العمل الجنسي في المغرب لأن الجنسانية غير المأجورة ما زالت تعاني من إكراهات كثيرة ومتنوعة، وذلك رغم 'اللبرلة' الجنسية التي تشكل الوجه الرئيسي في السياسة الجنسية غير المهيكلة للدولة. فعلاً، هناك انفتاح جنساني على

مستوى العلاقات في صفوف الشباب. فحسب الأبحاث الميدانية التي أنجزتها في الموضوع (انظر كتابنا **الشباب، السيدا والإسلام**، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، بالفرنسية)، تبدأ العلاقات الجنسية في سن الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة، وذلك بالنسبة لكلا الجنسين. إنها في الكثير من الأحيان علاقات سطحية، غير مكتملة، تحافظ على ما أسميناه "بكارة اتفاقية"، بمعنى أنها تمثل تجارب جنسية متنوعة ومتعددة من دون افتضاض. يعني هذا الانفتاح في صفوف المراهقين أن التعلم الجنسي (بالنسبة للفتيان) بدأ يتحرر نسبياً من اللجوء إلى العاملة الجنسية. وفي آن واحد، بدأ التعلم الجنسي ينفك نسبياً عن إطار الزواج بالنسبة للفتاة لأنها لم تعد تنتظر الزواج لكي تعيش أولى تجاربها الجنسية. هذا التطور الذي يحصل الآن في المجتمع يبيِّن أن العاملة الجنسية بدأت تفقد احتكارها في تلقين الدروس الجنسية التطبيقية الأولى. لكن لا بد من الإقرار بأن الكثير من المراهقين والشبان عاجزون عن الحصول على شريكة جنسية ، أو في حالة الحصول عليها لا تكون العلاقة الجنسية مكتملة ومرضية، بالنظر إلى انعدام مكان مناسب أو بالنظر إلى ضرورة الاحتفاظ بالبكارة أو خوفاً من حملٍ غير مرغوب فيه. ومن ثم، يتوجه الشاب نحو العاملة الجنسية لكي يكتشف الجنس أو لكي يعيش تجربة جنسية مكتملة. وهكذا نجد أن وظيفة التعلم الجنسي التطبيقي وظيفة لا تزال العاملة الجنسية هي التي تقوم بها بالنسبة للشاب المغربي، خصوصاً في العالم القروي.

الوظيفة الإيروسية

أما بالنسبة للرجل المتزوج، فالعاملة الجنسية تشكّل فرصة للهروب من جنسانية زوجية جدية، أو روتينية ومملة. فالجنسانية الزواجية في المغرب لا تزال، بشكل عام، جنسانية جدية، بمعنى أنها تقوم على الاحترام بين الزوجين. فالزوج يميل إلى أشياء والزوجة تميل إلى أشياء أخرى ،لكن لا أحد يجرؤ على مصارحة الآخر بما يحبه جنسياً، وبالتالي تبقى العلاقة على الصعيد الجنسي علاقة محدودة، "كلاسيكية" كما يقال. وهذا الاحترام على الصعيد الجنسي يمنع من الاستغلال الكلي للجسد ويمنع من متعة الكلام البذيء أثناء الجماع لأن الكلام البذيء الذي يُنطَق به أثناء الجماع يخلق الإثارة ويزيد المتعة. أيضاً، يمنع الاحترام الزوجي من

التعبير عن الاستيهامات وعن "الشذوذ". ومن ثم، يظل هناك إحباط وحرمان داخل الجنسانية الزواجية. ولكي يُعالج هذا الإحباط، نجد الزوج يلجأ إلى خدمات العاملة الجنسية من أجل التعبير الكلي عن جنسانيته ومن أجل تفجير طاقاته التي لا يفجرها مع الزوجة. لا نعثر على نفس الشيء عند المرأة المغربية لأنها لم تصل بعد إلى وعي جنسي كامل، أي إلى وعي بحقوقها الجنسية. فالحركات النسائية المغربية نفسها لا تدرج القضية الجنسية في ملفها المطلبي. هناك تخلف كبير على هذا الصعيد. هذا لا يعني أبداً انعدام الزوجات اللاتي يخنّ أزواجهن لاعتبارات متعية صرفة. وهناك اليوم بعض الأبحاث الصحفية الاستطلاعية التي تبين أن بعض النساء المغربيات الثريات يوظفن جنسياً بعض الشبان مقابل أجر بقصد المتعة الجنسية البحتة، وهو الشيء نفسه الذي تقوم به بعض السائحات الأجنبيات. من هنا، يمكن الخلوص إلى أن تحقيقاً إضافياً لجنسانية الإنسان المتزوج يتم في إطار العمل الجنسي. فكثيراً ما يتحول الزواج إلى آلية تحجب وتمنع بعض النزوات من التعبير عن ذاتها ومن تحقيق ذاتها لأنها تُعتبر نزوات شاذة. ولهذا فإن الشذوذ الجنسي بكل أشكاله يجد نسبياً حقلاً للتعبير عن ذاته في سوق العمل الجنسي. ذلك أن العلاقة مع العامل الجنسي علاقة عابرة بين شخصين ليست بينهما سابق معرفة ولن تجمعهما علاقة دائمة. هذه المجهولية، أو الغفلية، تحرر الزبون من عقده ومن كل اعتبارات الأخلاق الجنسية الرسمية. بالإضافة لذلك، لا يفكر الزبون الذي يؤدي ثمناً في متعة العامل الجنسي، كما أن هذه الأخير يعمل من أجل كسب نقود ولا يعمل من أجل الحصول على لذة، مما يحرر الزبون من خوف عدم إشباع الشريك. وهو همّ حاضر في معظم الأحيان في العلاقة الزوجية أو العشقية. إن العلاقة الجنسية المأجورة علاقة جنسية محضة، إنها جنس من دون حب ومن دون نُبل؛ إنها جنس عار وجنس من أجل جنسانية الزبون. وهذا التعريف للعلاقة الجنسية المأجورة يحرر الزبون من مخاوفه ويسمح له بالتعبير عن نفسه دونما قيود أو احتراز. تكمن الوظيفة الإيروسية إذن في تحقيق لذة كاملة إن صح التعبير وفي تمكين الزبون من الإفراغ الكلي للطاقات وللشذوذ وللمكبوتات، وهو الإفراغ الضروري للتوازن النفسي.

خلاصة

إن قيام العمل الجنسي بهذه الوظائف يجعل منه ظاهرة 'عادية' بالمعنى الذي قال به إميل دوركهايم : فهو عمل يلبي طلبات اقتصادية واجتماعية ونفسية. الآن، يُطلب من السوسيولوجيا أن تتدخل في تشخيص وتحليل ومعالجة الظاهرة لأن العمل الجنسي تضخم وأصبح بنيوياً، اجتماعياً وذهنياً. ما نشاهده اليوم (الآن وهنا) هو تضخم العمل الجنسي استجابة لأزمة شغل وتشغيل، وخصوصاً لأزمة أخلاق. في نظرنا، لا تكمن أزمة الأخلاق في توظيف الجسد بقصد ضمان الإعالة الدنيا الضرورية (بعض الفقهاء أباحوا ذلك)، بل في الاستجابة العمياء لمطلب الاستهلاك السائد، وفي إرادة الاغتناء أياً كانت الوسيلة.

العمل الجنسي والصحة العمومية

إلى جانب إشكال التسمية والوظائف، يمكن أيضاً مساءلة العمل الجنسي في المغرب وتضخمه من زاوية الصحة العمومية في بعديها الاجتماعي والطبي.

يشكل العمال الجنسيون مجموعة شاذة اجتماعياً، بمعنى أنهم أفراد ينحدرون غالباً من أسر مفككة و/أو فقيرة تتكاثر يوماً بعد يوم. يقود هذا التكاثر إلى عدم اعتبار المجتمع المغربي مجتمعاً سليماً، فهو مجتمع ينتج البطالة والتشرد والطلاق والإدمان على المخدرات والرغبة في الهجرة إلى الخارج وتحقير الفرد لذاته ولجسده... إنه مجتمع ينتج كل ذلك بالجملة حيث أصبحت كل تلك الظواهر هيكلية وغير مرتبطة بظرفية معينة عابرة. وهذا يعني أن الصحة العمومية في بعدها الاجتماعي غير مؤمّنة. أما على الصعيد الطبي، فالعمل الجنسي هو من العوامل الرئيسية المسؤولة عن تفشي الأمراض المنقولة جنسياً. فبما أن العمل الجنسي غير معترف به وغير شرعي، يصعب على الدولة أن تهتم رسمياً وبشكل مباشر بصحة العمال الجنسيين، مما ينعكس سلباً على مستوى الوعي الصحي في أوساط أولئك العمال وعلى سلوكاتهم الصحية. الأخطر من ذلك أن العامل الجنسي غالباً ما يخاطر بصحته وبصحة الزبون ولو توفرت له معرفة بالأمراض المنقولة جنسياً، وذلك بسبب العوز والحاجة.

ولا شك في أن البعدين الاجتماعي والطبي بعدان متداخلان، يؤثر الواحد منهما في الآخر بشكل جدلي، وهو ما يجعل من العمل الجنسي مشكلة صحة عمومية تتطلب معالجة مزدوجة، اجتماعية وطبية. فالنصوص القانونية التي تجرّم الفساد والبغاء والقوادة لا تكفي لمعالجة الظاهرة واستئصالها، حتى ولو طُبقت بشكل صارم وغير انتقائي.

البُعد الاجتماعي

يتميز المجتمع المغربي الراهن بتضخم نسبة الطلاق. صحيح أن الطلاق ليس كارثة في حد ذاته إذ يشكل في بعض الحالات حلاً ناجعاً لأسر غير ناجحة. تبدأ الكارثة حينما لا تجد المرأة المطلقة وسيلة لإعالة ذاتها وإعالة أطفالها، تغذية وسكناً وتطبيباً. فالطلاق في المغرب يعني عملياً التشرد بالنسبة للأطفال والأم معاً، والتشرد هو الذي يدفع الأم إلى البحث عن مصدر عيش كيفما كان. معنى ذلك أن الزوج يتملص من مسؤولياته. تفادياً لهذا الأمر، حاولت مدونة الأسرة تعقيد إجرائيات الطلاق وضمان حقوق الزوجة والأطفال. لكن كيف يكون الأمر حينما يعجز الزوج عن تحمل مسؤولياته أثناء الزواج أو بعد الطلاق نظراً لعسره؟ وما جدوى النصوص القانونية في هذه الحالات، وهي حالات في ارتفاع مستمر؟

بعد الطلاق، لا يعود ممكناً للمرأة المطلقة أن تصحب أطفالها إلى دار أبيها بالنظر إلى تفكك العائلة الممتدة . فلم تعد العائلة فضاءً يستطيع إيواء وإعالة كل أفرادها. اليوم، لم تعد العائلة وحدة سكنية واستهلاكية عملية ménage . فالتحديث يعني الانتقال من العائلة إلى الأسرة، أي من إطار كان يعيل الفرد إلى إطار أضيق، غير منتج، يتقلص عدد أفراده وتتقلص مساحته المسكنية وتنحسر إمكانياته الإيوائية. كل ذلك يعيق المطلّقة عن الرجوع إلى دار العائلة. وحتى إن رجعت، فلا بد لها من البحث عن مصدر عيش وعليها أن تساهم في دخل الأسرة. ويبقى العمل الجنسي هنا أقصر طريق وأسهله.

إضافة إلى عامل الطلاق، هناك عامل الهجرة. فالهجرة حافز قوي يدفع الكثير من الفتيات إلى العمل الجنسي. بتعبير آخر وأوضح، يصبح تعاطي العمل الجنسي وسيلة للهجرة. في كتابي **السيدا، الجنس والإسلام**، اعترفت الكثير من الفتيات المبحوثات بممارسة الجنس مع أجانب أوروبيين غير مسلمين ليس مقابل مال، بل من أجل وعد أو عقد عمل في أوروبا أو من أجل الحصول على التأشيرة. في هذا السياق، قالت عاملة جنسية : «عادة، أمارس الجنس مع الرجال فقط في أحد فنادق فاس. وذات يوم، أتتني امرأة أوروبية وطلبت مني أن أمارس الجنس معها. استغربت واندهشت. لكن تلك المرأة وعدتني بأن تضمن لي شغلاً في أوروبا. من أجل هذا قبلت أن أمارس الجنس مع هذه السائحة... وعلمتني ما يجب علي القيام به...».

نحن هنا أمام جنسانية مثلية تبين أن العاملة الجنسية مستعدة لفعل أي شيء من أجل لقمة عيش تبدو مضمونة أكثر في أوروبا. هذه العاملة الجنسية مارست السحاق وتعلمته من دون أن تكون سحاقية، من أجل ضمان مستقبلها، بقصد مصلحة غير جنسيّة.

ويتضح من هذا المثال أنه لا يجوز علمياً اتهام العاملة الجنسية بالشذوذ الجنسي. إن المجتمع المغربي هو الذي ينتج العمال الجنسيين بالجملة. فمن خلال مساءلتنا للعاملة الجنسية في مختلف أبحاثنا، اتضح بشكل جلي أنها تقوم بعملها في غالب الأحيان وهي تحت تأثير المخدرات أو الكحول. فهي لا تستطيع أن تستجيب لكل رغبات الزبائن المتعددة والمتنوعة والشاذة إلا بفضل تناولها للكحول والمخدرات. بفضل ذلك، تُغيِّر وعيها وتتغلب على مبادئها وتربيتها التقليدية فتصبح قادرة على ممارسة كل شيء وتقبُّل أي شيء، من أجل أجر، من أجل العيش. ومن ثم، نستنتج أن الشذوذ لا يوجد في سلوك العاملة الجنسية بقدر ما يوجد في رغبات الزبون. كل هذا يؤكد أن العاملة الجنسية إنسانة سوية بشكل عام، وأنها لا تمارس الجنس بكثرة بسبب قوة جنسانيتها. وإنما ممارستها الكثيرة للجنس مع زبائن مختلفين ومتعددين تصدر بالأساس عن حاجاتها الاقتصادية. أكثر من ذلك، تؤدي الممارسة الكثيرة للجنس بلا رغبة وبلا متعة إلى البرود الجنسي لدى العاملة الجنسية (كما صرّحت بذلك الكثير من العاملات الجنسيات) . يمكن أن نجد العطش الجنسي غير القابل للارتواء عند غير العاملة الجنسية، لأن ذلك العطش لا يقود إلى الجنس مقابل أجر، وإنما إلى الجنس من أجل الجنس، بلا إشباع، وهو شذوذ خاص، وشبقية متكررة بشكل لاإرادي érotomanie.

بديهي أن الهجرة بفضل العمل الجنسي من أجل ممارسة العمل الجنسي خارج المغرب لا تقتصر على أوروبا فحسب، بل تخص دول الخليج أيضاً. وهذا ما سنعرض له في دراسة قادمة. وسنتعرض أيضاً لدور فقدان غشاء البكارة ولسياسة الدولة في تضخم العمل الجنسي.

البعد الطبي

تعتبر الإبدميولوجيا épidemiologie (وهو علم توزع الأمراض في المجتمع

حسب متغيرات السن والجنس والسكن والمهنة...) أن فئة العمال الجنسيين مجموعة معرَّضة للخطر un groupe à risques ، أي معرضة للإصابة بالأمراض القابلة للانتقال جنسياً. طبعاً، تتعرض العاملة الجنسية، بالنظر إلى كثرة نشاطها الجنسي مع شركاء مختلفين من دون استعمال الغشاء الواقي، إلى الإصابة بجراثيم وفيروسات أكثر من غيرها. وهي مُنقِلة لتلك الأمراض بامتياز. لكن الحس المشترك يذهب أبعد من ذلك ويعتبر أن الأمراض المنقولة جنسياً مرتبطة بالعاملة الجنسية فقط. وهكذا يعتقد الإنسان العادي أن كل علاقة جنسية مع العاملة الجنسية تؤدي حتماً إلى المرض، خلافاً للعلاقة الجنسية مع غير العاملة الجنسية التي لا تؤدي إلى المرض في نظره. وهذه سذاجة قصوى تنمّ عن أن التربية الجنسية أصبحت اليوم ضرورة عمومية.

وهي السذاجة التي سمحت أيضاً بتشخيص وجود "إبدميولوجيا عفوية" ينتجها رجل الشارع، إبدميولوجيا تتميز بسيادة منظور أخلاقي مفاده أن الأمراض المنقولة جنسياً تصيب فقط المتعاطين للفساد، أي أصحاب النشاط الجنسي غير الشرعي، غير القانوني والشاذ. فالإبدمولوجيا العفوية تعيد إنتاج الأخلاقية السائدة اجتماعياً ودينياً لتجعل من الجنسانية اللاشرعية فضاء المرض وأساسه. أبعد من ذلك، تتم إعادة إنتاج الأخلاق الاجتماعية هذه داخل اللاشرعي نفسه. وخير مثال على هذا الأمر الاعتقاد القائل بأن الفاعل في العلاقة اللوطية لا يصاب بفيروس داء فقدان المناعة المكتسب، وأن المفعول به وحده هو الذي يتعرض لهذا الخطر. والواقع أن الجرثومة والفيروس لا يميزان بين الشرعي واللاشرعي، وبين الأخلاقي واللاأخلاقي، إذ يمكن أن يتواجدا في العلاقة الشرعية الأخلاقية، وقد لا يتواجدان في علاقة غير شرعية. فلا علاقة للبيولوجيا بالأخلاق. من أجل هذا، ينبغي تصحيح هذه الإبدميولوجيا العفوية الأخلاقية والقضاء عليها. وفي بعض المدن المغربية الصغيرة، إذا أصيب زبون ما في علاقة مع عاملة جنسية فإنه يرجع الى عند العاملة الجنسية ويطالبها بأداء ثمن العلاج، بل يهددها بالملاحقة أمام الشرطة، مع العلم أنه يعرف أن العلاقة التي جمعتهما غير شرعية وأنه سيلاحق هو نفسه بتهمة الفساد أو الخيانة الزوجية. وفي معظم الأحيان، تستجيب العاملة الجنسية لطلبه فتؤدي له ثمن العلاج، إما لجهلها وخوفها، وإما دفاعاً عن "شرفها" و"سمعتها"

في سوق العمل الجنسي، رغم أنها ليست مسؤولة لوحدها وأن الزبون لم يأخذ الاحتياطات اللازمة.

وقد أصبح مشكل الأمراض القابلة للانتقال جنسياً مشكل صحة عمومية بالنظر إلى تفشيها الكبير المتنامي سنة بعد سنة. تلك الأمراض تبني فراش السيدا كما يقال في الأوساط الطبية والصحية. ومن ثم، وفي إطار المقاربة الوقائية، لا بد من أقصى الاهتمام بالعاملات الجنسيات باعتبارهن مجموعة معرّضة ومعرّضة للمرض، ولا بد من تشخيص دقيق لفقرهن المعرفي في الموضوع ولاحتياجاتهن. ما هي درجة الوعي الصحي لدى العاملة الجنسية؟ هل لها معرفة بطرق الاحتياط؟ هل تمارس الاحتياط؟ إنها أسئلة طرحناها في مختلف أبحاثنا. وقد حصلنا على نتائج مخيفة تبيّن أن العاملة الجنسية، وإن عرفت أنها مصابة، لا تستطيع التوقف عن العمل (بالنظر إلى الحاجة)، كما لا تستطيع فرض استعمال الغشاء الواقي على الزبون مخافة أن تفقد الزبون. والزبون نفسه غير واع في الكثير من الحالات بالخطر ولا يهمه أن يقي نفسه، فما يهمه هو أن يمارس الجنس وأن يتمتع بشكل كلي. غالباً ما يرفض الزبون الغشاء الواقي لأنه يمنعه من انتعاظ جيد ومن لذة كاملة. وهكذا تجد العاملة نفسها في مأزق: هل ترفض الممارسة الجنسية من دون غشاء واق؟ إذا رفضتها، يمكن أن تفقد الزبون. وإذا قبلتها، تعرّض نفسها لخطر الإصابة بمرض. هناك القليل من العاملات الجنسيات اللواتي يفرضن الغشاء الواقي ويقمن بفحص سريري لذكر الزبون. أذكر هنا عاملة جنسية قالت: «مرة أتاني زبون ورأيت أن ذكره عليه حبوب وجروح وهذه من علامات مرض الزهري syphilis، فرفضت أن يطأني. فقال لي: سأعطيك أكثر مما تأخذينه عادة وسأذهب إلى البحث عن غشاء. رغم ذلك، رفضتُ أن أمارس معه الجنس». مثل هذا السلوك نادر جداً. فالقليلات من العاملات الجنسيات يقمن بهذا الفحص السريري العفوي. لكن، وبشكل عام، تتبنى العاملة الجنسية البرهان التالي: «أنا مستعدة للموت، لا يهمني أن أصاب بمرض... أنا ميتة أصلاً... أنا أمارس هذه الأشياء لأن الله قدرها علي، وإذا كان مقدراً أن أصاب بمرض فإنني سأصاب به... إن جسمي ميت وأنا مستعدة للموت». وتقول أيضاً إن الاحتياط هو لمصلحة بالزبون بالأساس، إذا كان يريد أن يقي نفسه. أما هي فمستعدة للمرض والموت. لكن يبدو حسب إحصاءات

وزارة الصحة أن استعمال الغشاء الواقي لدى العاملات الجنسيات في تصاعد بالرغم من أنه تصاعد غير كاف... إنه تصاعد على أية حال، وهذا يدل على بداية الإحساس بالخطر بالنسبة لهذه المجموعة المهددة.

واضح إذن أن خلق وعي صحي لدى مجموعة غير معترف بها قانونياً هو من الأشياء الصعبة. فوزارة الصحة تجد نفسها في مأزق، وينبغي أن نفهم حيرتها. فهي تعرف أن هذه المجموعة معرّضة ومعرّضة للخطر، لكن وفي نفس الوقت لا يمكن لها باعتبارها مؤسسة دولة إسلامية (تحرّم وتجرّم العمل الجنسي) أن توجه إليها خطاباً وقائياً صريحاً ومباشراً. فالمجموعة المستهدفة هنا مجموعة غير معترف بها شرعاً وقانوناً. وهنا يجب أن نعترف للدولة المغربية بنوع من الذكاء السياسي، لأنها ولكي تقوم بتحسيس وتوعية تلك المجموعة تلجأ إلى وساطة جمعيات محاربة السيدا. هذه الجمعيات هي التي تخاطب فئة العمال الجنسيين (باسم الدولة)، وتقوم بدراستها سوسيولوجياً من أجل تشخيصها ومن أجل تبليغ الرسالة الواقية إليها. بفضل المجتمع المدني إذن، تهتم الدولة المغربية الإسلامية بهذه الفئة المعرّضة للخطر، كموضوع دراسة وكموضوع رسالة وقائية. ومن اللازم أن نشير إلى أن عمل الجمعيات في هذا الميدان لم يخضع بعد لأي تقويم يذكر، خصوصاً وأن الدولة المغربية وبعض المنظمات الدولية تساعد بشكل مباشر هذه الجمعيات من أجل أن تقوم بما تقوم به تجاه العمال الجنسيين.

بالإضافة إلى جمعيات محاربة السيدا، للجمعيات النسائية féministes أيضاً دور في مخاطبة العاملة الجنسية، لأن هذه الأخيرة امرأة مفتقدة للوعي النسائي كلية. وهذا أمر خطير لأن الوعي النسائي هو الذي يمنع المرأة من أن تتصرف في جسدها كسلعة سوقية قابلة للبيع. فعلى الجمعيات النسائية أن تخلق حداً أدنى من الوعي النسائي لدى العاملة الجنسية. لكن نجاح هذه المهمة يقتضي بالأساس تمكين العاملة بشغل بديل وإقناعها بقبول أي شغل بديل رغم تدني مكافأته الأجرية (بالمقارنة مع أجور بعض العاملات الجنسيات).

خاتمة

هناك رسالة إنسانية أولية وأساسية تكمن في إشعار العاملة الجنسية بأن الجسد

ليس سلعة، وأن الجنس ليس سلعة، وأن إعالة الذات والأسرة لا تمر حتماً عبر هذه الطريق، ولو قبل المجتمع به، ولو تغاضت الدولة عن ذلك رغم تجريمها القانوني للعمل الجنسي. وينبغي أن نبدأ بمحاسبة الدولة من خلال قياس درجة نسائيتها، أي مدى إيمانها بحقوق المرأة وتصريفها لها في قوانينها ومؤسساتها. هل يمكن القول إن الدولة المغربية تقبل عملياً العمل الجنسي لأن المجتمع بدأ يقبله كضرورة اقتصادية؟ ألا يجب، بعكس ذلك، تحميل الدولة المسؤولية كاملة، واعتبار قبول المجتمع للعمل الجنسي نتيجة لقبول الدولة له باعتباره "حلاً" ضد البطالة والركود الاقتصادي بوجه عام؟ أليس تدني درجة النسائية في المجتمع مرآة لتدني درجة نسائية الدولة نفسها؟

ما هو خطير الآن هو أن العمل الجنسي، تلك الظاهرة الهامشية في كل مجتمع، أصبح بالتدريج نموذجاً اجتماعياً يقتدي به الكثير من المغاربة. فحينما نتحدث عن تواطؤ الأسرة والدولة، وعن تواطؤ الرجال، نجد أنفسنا أمام تحول أخلاقي خطير لأن العمل الجنسي الذي يحطُّ من كرامة الإنسان يسوَّى الآن على صعيد العقلية المغربية كحل يفرضه الواقع الوطني (والدولي كما سنرى لاحقاً). إن البنيات الذهنية تتقبله الآن كأمر طبيعي لأن الكثير من الأسر أصبحت، لا أقول ثرية، وإنما "مستورة" كما يقال في المغرب، بفضل العمل الجنسي... إنه طريق سهل نحو "السترة" الاقتصادية المبحوث عنها. من هنا، يتبدى أن الرهان الاستراتيجي يكمن في محاربة العمل الجنسي كمصدر عيش أو كوسيلة إثراء،مثلما يكمن في ضرورة الرجوع إلى غائيات الجنس الأصلية، أي المتعة والحب.

تصدير العاملات الجنسيات المغربيات إلى دول الخليج

القانون الجنائي المغربي واضح: يُعاقَب بالسجن كل من تعاطى البغاء أو حرّض عليه أو شجعه أو سهّله (الفصول من ٤٩٧ إلى ٥٠٤). ويسري العقاب أيضاً على الفنادق والنوادي وكل الأماكن (العمومية والخاصة) التي تؤوي الأنشطة البغائية. ويلاحق الزبون بالفساد إن كان أعزب وبالخيانة الزوجية إن كان متزوجاً. ورغم صرامة هذه الفصول ووضوحها، ورغم إلقاء القبض على ٢٠٠,٠٠٠ عاملة جنسية في مدينة الدار البيضاء وحدها، فإن العمل الجنسي تطور بشكل كبير داخل التراب الوطني إلى درجة أن البعض يتحدث عن وجود ما يناهز ٢٠٠,٠٠٠ عاملة جنسية. من الأدلة على ذلك ما جاء في **مجلة الشرطة**: "إن عدد البغايا في تصاعد مستمر. وهي ظاهرة تمس اليوم كل الفئات الاجتماعية ولم تبق مرتبطة بالفقر". إن هذا التطور الكمي جعل من العمل الجنسي شيئاً مرئياً، نهاراً وليلاً، في بعض الأزقة والمقاهي، مما أدى إلى تسوية الظاهرة وتطبيعها كما يكتب الصحفي هاشم الإدريسي: «إن تطبيع البغاء لم يعد يسمح بإدراك هذه الآفة كانحراف خطير للجسد الاجتماعي... فكون اقتصاد مدينة الحاجب يقوم على القوادة فقط لم يعد يشوش على أحد... هناك في المغرب مدن بأكملها تتسامح مع البغاء وتنظمه عبر شبكات وزبائن ومزودين؛ إنها مسالك شبه مؤسساتية».

تبيّن الأبحاث القليلة في الموضوع أن العاملة الجنسية نادراً ما تكون مستقلة وعاملة لحسابها. في الكثير من الحالات، تعمل الفتاة لصالح "قوادة" أو عشيق قواد أو رب عمل يستغلها لجلب الزبائن إلى مقاولته. أحياناً، تعمل العاملة الجنسية لصالح زوجها. لكن العاملة الجنسية تعمل أكثر فأكثر داخل شبكات منظمة لا يقتصر نشاطها على التراب الوطني بل تخترقه لتصبح حلقة في شبكات دولية. من الأدلة على ذلك،

محاكمة شبكات بغائية مغربية في فرنسا عام ١٩٩٨. لكن قبل ذلك بسنوات، توطدت في باريس صورة نمطية مفادها أن «الزبون عربي خليجي، القوّاد لبناني، البغي مغربية». كل ذلك أدى عام ٢٠٠٣ إلى وضع المغرب ضمن لائحة الدول التي تتاجر بالنساء بغية الاستغلال الجنسي، أي في عبدات يُشترين ويبعن في سوق دولية، ويُهجّرن من دولة إلى دولة وتمارس عليهن كل أشكال الاستغلال والعنف.

خارج المغرب

من خلال أبحاثنا الميدانية والوثائقية، تبيّن لنا أن هناك عدداً مهماً من العاملات الجنسيات المغربيات يعمل في إسبانيا، خصوصاً في المدن السياحية مثل ماربيا. في هذا الإطار، أوردت صحيفة **الأحداث المغربية** رسالة فتاة مغربية تروي كيف استطاعت أن تهاجر بسهولة إلى إسبانيا بصفة "مضيفة حانة". تقول تلك الفتاة: «أنا مجازة في الآداب الإنجليزية... وقد فعلت كل ما في وسعي للحصول على عمل في بلادي... من دون جدوى... وفي نهاية الأمر، اقترح عليّ صديق في إسبانيا عقد عمل كمضيفة حانة... وقد حصلت على تأشيرة الدخول إلى إسبانيا بكامل السهولة. قال لي موظف في السفارة الإسبانية بصوت خافت: إن السوق في إسبانيا محتاجة إلى هذا النوع من السلعة». وقد أعيد نشر هذه الرسالة في صحيفة **إلباييس** الإسبانية.

وهناك الكثير من المؤشرات والقرائن التي تثبت أن العديد من الفتيات المغربيات يهاجرن من أجل العمل الجنسي في دول أوروبية أخرى، بل في الهند أيضاً حيث تم إلقاء القبض على البعض منهن هناك في إطار مكافحة المتاجرة بالبشر.

ويبدو أن "العمرة" نفسها تُستغل من طرف البعض لإرسال فتيات إلى السعودية لذلك الغرض. وقد أشارت صحيفتا **العلم** المغربية و**القدس العربي** اللندنية إلى هذه الظاهرة، بحيث أن الفتاة يُستولى عليها بمجرد وصولها من طرف شبكات منظمة وتُجبر على العمل الجنسي في ظروف غير إنسانية، وذلك في جدة، بل وفي الرياض، في مناطق لا تصلها شرطة الآداب (المطوّعين). وحسب محامية مسؤولة في "اتحاد العمل النسائي" قمنا شخصياً باستجوابها، هناك حيلة أخرى لإيصال "البضاعة" إلى السعودية. مفاد تلك الحيلة تحرير عقد عمل لرجل وامرأة مغربيين يُطلب منهما التزوج في المغرب. ويستقر "الزوجان" في منزل في السعودية يعدّه

لهما الكفيل، ثم يبدأ الكفيل بزيارة الزوجين من أجل الاستمتاع بالزوجة. وطبعاً، يتم الاتفاق مسبقاً على هذه اللعبة في المغرب، بحيث أن كل طرف في العقد يعرف الدور الموكول إليه.

حالة موثقة

في عام ٢٠٠٥، تم تفكيك شبكة متاجرة بالنساء من طرف الشرطة المغربية اعتماداً على تقرير لسفارة المغرب في دولة (ب...) الخليجية. وقد أطلعني على هذه الواقعة الصحفي م. ب. يوم ١٧ شباط/فبراير ٢٠٠٥ طالبا مني أن أحلل الظاهرة لـ **مجلة الشرطة المغربية**. يفيد التقرير بوجود تصدير فتيات مغربيات إلى دول الخليج بقصد عرض خدماتهن الجنسية على زبائن المؤسسات الفندقية التي شغّلتهن في إطار عقود عمل. تنصّ تلك العقود على تشغيل أولئك الفتيات في التنشيط الثقافي والفني، وهو الغطاء الذي يُستعمل عادة لحجب نشاطهن الحقيقي. ويتم انتقاء هؤلاء الفتيات بدقة، وعادة من أوساط اجتماعية فقيرة.

ما الذي جعل السفارة المغربية في الدولة المعنية تحرر ذلك التقرير وتبعثه إلى الشرطة في المغرب؟ يبدو أن بعض شركات الأسفار والطيران والفنادق اشتكت من هذه الظاهرة إلى السفارة المغربية. وهنا يجدر بنا أن نتساءل عن الدوافع التي جعلت أولئك الفاعلين يرفعون شكايتهم إلى مصالح السفارة. هل هي الغيرة الوطنية على صورة المغرب وسمعته؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تعبيراً عن حسد وغيرة من مؤسسات حققت أرباحاً بفضل ذلك النشاط؟ وارد فعلاً أن المؤسسات المشتكية لا تستفيد من النشاط البغائي بشكل مرض وكاف، مما دفعها إلى الوشاية. والواقع أن ما جعل السفارة تضطر إلى التحرك كون الشكاية لم تصدر فقط عن مؤسسات، بل أيضاً وبالخصوص عن عمال وأسر مغربية مقيمة في دولة (ب. . .) إذ لم يعد بمقدور هؤلاء تحمّل الازدراء الذي يعانون منه من جراء نشاط العاملات الجنسيات المغربيات. بل أكثر من ذلك، فقد أصبح المغاربة المقيمون في تلك الدولة يعانون من الصورة النمطية التي تشكّلت والتي تجعل من كل امرأة مغربية "عاهرة" بالقوة، أو على الأقل امرأة سهلة في متناول كل الرجال. طبعاً، تقوم هذه الصورة النمطية على تصدّر المغربيات قائمة النساء النشيطات في حقل العمل الجنسي في البلد

المعني، وفي كل أقطار الخليج عامة. وبديهي أن تعاني المرأة المغربية المحترمة من هذه الصورة، كما تعاني منها كل الأسر المقيمة هناك.

هل كانت الفتيات المعنيات في هذه القضية على علم مسبق بالنشاط الحقيقي الذي كان ينتظرهن؟ كشف بحث الشرطة أنهن توجهن إلى وكالة في الدار البيضاء من أجل تشغيلهن كراقصات في مؤسسات فندقية بالقطر الخليجي المعني بالأمر هنا. وواضح أن هذا النشاط ليس ممنوعاً قانونياً. لذا فإن الوكالة حررت باللغة العربية عقود عمل تشير اسمياً إلى الفنادق المشغلة. ووقَّعت الفتيات على وثيقة مفادها أنهن مدينات بمبلغ من المال لصالح الوكالة، إضافة إلى دفعة أولى قدرها ٦,٠٠٠ درهم (ما يناهز ٦٠٠ دولار أمريكي في حينه).

من شروط قبول الطلب جمال الفتاة والنجاح في اختبار رقص. وفي حالة ما إذا كانت الفتاة لا تجيد الرقص، فإنها تعطى دروساً مكثفة فيه، وذلك في مكاتب الوكالة أو في المركز الثقافي، بحضور زوجة مدير الوكالة. ويحضر أيضاً مصور لتسجيل رقص المرشحة، وتبعث تلك التسجيلات إلى الفندق المشغل ليبث في قبول الطلب. وتشكل تلك التسجيلات شبه سيرة ذاتية للمرشحة تؤشر على قدراتها ومؤهلاتها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه التسجيلات بضاعة مربحة في ذاتها، تُسلَّع في إطار تجارة فنية من دون أن تستفيد الفتاة من مداخيلها. فليس للفتاة أي حق على الأشرطة المسجلة، بل تجهل مصيرها النهائي.

بعض الفتيات المهجرات في هذه القضية وضعن أيضاً شكاية لدى سفارة المغرب في (ب. . .) وهنا يمكن تفسير هذا السلوك في اتجاهين:

مفاد الاتجاه **الأول** أن الفتيات لم يكنّ على علم بأنهن ضحايا شبكة عربية تعمل على تسليعهن الجنسي في مواخير داخل فنادق راقية. في إطار هذه الفرضية، وارد أنه تم ترويضهن ضد إرادتهن وأنهن تعرَّضن للعنف والاغتصاب. مجمل القول هنا أن العمل الجنسي ليس اختياراً، بل عمل قسري ناتج عن المتاجرة بهن وبأجسادهن. فهن محجوزات في غرف الفندق وخاضعات لمراقبة مستمرة ومشددة.

أما الفرضية **الثانية** فتنطلق من تواطؤ الفتيات، منذ البداية. معنى ذلك أن الفتيات عاملات جنسيات في المغرب واخترن عن سبق علم الهجرة إلى الدولة (ب...) من أجل ربح أكبر في نفس الحرفة. لكن عند معاينة ظروف العمل القاسية، عجزن عن

تحمل ذلك فأفشين "سرهن" ورفعن شكاية بمشغِّلهم لوضع حد لمعاناتهن. فعلاً، كانت الفتيات ملزمات بالعمل الجنسي من السابعة مساء إلى الثالثة صباحاً مع زبائن الفندق، يومياً. في إطار هذه الفرضية، يمكن القول إن المتاجرة (بالفتاة) تأتي بعد ممارسة العمل الجنسي، عكس ما تتضمنه الفرضية الأولى التي تجعل من العمل الجنسي امتداداً قسرياً لـ"بيع" الفتاة إلى المشغِّل. رغم الفرق بين الفرضيتين على هذا المستوى، تذهب الباحثة ترينكار Trinquart إلى القول بأن «المتاجرة في البشر من أجل الاستغلال الجنسي ما هي إلا ظاهرة تابعة للبغاء. إن الظاهرة الرئيسية هي البغاء، أي ضرورة ممارسة فعل جنسي غير مرغوب فيه مقابل مال».

مهما يكن الأمر، عن طريق الشبكات والوسطاء، "كل شيء يُشترى ويُباع"، حسب تعبير غورون Gauron. فسواء كانت الفتيات ضحايا أو متواطئات، يعمل الوسطاء بوحشية على سلعنة الأجساد في إطار العولمة الليبرالية الجديدة. ومن شروط تسليع الفتاة في سوق العمل الجنسي الدولية اختيار فتيات فقيرات من "الجنوب". إن الانحدار من الشرائح الاجتماعية الفقيرة يشكِّل إما شرطاً ضرورياً للمتاجرة بالفتاة، أي لتحويلها قسراً إلى عاملة جنسية، وإما محدداً رئيسياً في تطور الفتاة نحو اختيار العمل الجنسي بـ"حُرِّية". لكن التساؤل حول حرية العمل الجنسي كاختيار حر تساؤل مشروع نظراً لما كتبه زيمل Simmel: «هل يعقل أن نرى في البحث عن زبون كل ليلة متعة، هل يعقل أن تستلذ الفتاة حين تقوم بدور الفريسة والوعاء الذي يقذف فيه أي رجل مقزز؟ هل يعقل أن نرى في هذه الحياة اختياراً حراً»؟ إن الفقر، المرتبط بالمرأة أكثر لأسباب اجتماعية تاريخية، والذي يعبِّر عن نفسه من خلال ضعف التمدرس والتمهين، هو العامل المُسهِّل للمتاجرة بالجسد في شبكة العمل الجنسي. فالهشاشة الاجتماعية والاقتصادية تجعل كل شيء ممكناً وقابلاً للتصور؛ إنها منطلق الهشاشة الأخلاقية التي ترخِّص من قيمة الذات والتي تقود إلى تبخيس الجسد. ذلك أنه كلما انخفض المستوى الاجتماعي للفتاة ولأسرتها، كان للمال تأثير أكبر وجاذبية قصوى. وكلما بحثت الفتاة (الفقيرة) عن المال، كانت مستعدة اكثر لفعل أي شيء، وللذهاب إلى أي مكان، مع أي كان. هذا ما يسمح للشبكة البغائية أن تحوِّل الفتاة الفقيرة إلى سلعة قابلة للتصدير في السوق الجنسية المعولمة.

في الدولة الخليجية التي نتحدث عنها هنا، تتقاضى العاملة الجنسية أجراً يناهز ١,٠٠٠ دولار. أما في الإمارات، فيمكن لأجرها أن يبلغ ٣,٠٠٠ دولار في الشهر الواحد. وتحصل العاملة على ٧٠ دولاراً كأجر صاف إذا قضت الليلة مع الزبون. وعند عودتهن إلى المغرب، تستطيع العاملات الجنسيات المغربيات في الخليج شراء سيارات وشققاً فاخرة وحلياً وجواهر. ومن أجل إسكات صوت الأسرة، ذلك الصوت "الأخلاقي"، تشتري العاملة الجنسية شققاً في الأحياء الاجتماعية الجديدة، وهو الشيء الذي يسمح أيضا للأسرة أن تغادر حيها الشعبي الأصلي، هاربة من وصمة العار (ومن الغيرة).

صحيح أن الفقر من العوامل الرئيسية التي تستغلها شبكات العمل الجنسي، لكن لا يعني ذلك البتة أن هناك ترابطاً حتمياً بين الفقر والعمل الجنسي. فإذا كانت أغلب العاملات الجنسيات ينحدرن من أوساط فقيرة، فإن الفقيرات لا يقعن كلهن في مخالب العمل الجنسي. معنى ذلك أن هناك عوامل أخرى تلعب دوراً رئيسياً في انتشار العمل الجنسي. ما هي تلك العوامل؟ ما هي الفرضيات الأساسية في هذا الصدد؟

العمل الجنسي بين الاقتصادي والثقافي

في معظم الحالات، ينتج العمل الجنسي عن ضرورة كسب لقمة العيش من أجل البقاء في الحياة. لكن هذا لا يمنع من وجود عمل جنسي يستهدف تسلق السلم الاجتماعي، أي تغيير الانتماء الطبقي عبر الإثراء السريع وتبنّي نمط حياة استهلاكي. إلى جانب العامل الاقتصادي، وفي الكثير من الأحيان، يلعب فقدان غشاء البكارة دوراً نفسياً رئيسياً في تعاطي العمل الجنسي، نظراً لما لذلك الغشاء من أهمية اجتماعية رمزية. لكن تلك الأهمية لم تبقَ هي هي بالنسبة للثقافة المغربية بأكملها، حيث تتجه الفئات الاجتماعية المتوسطة والعليا إلى التقليل من قيمة غشاء البكارة، وهو ما يؤشر على أن هذه القيمة لم تعد مرتبطة بالثقافة المغربية بأكملها، وإنما بالفئات الاجتماعية الدنيا فقط. والأهم من ذلك أن العمل الجنسي هو الذي يؤدّي في بعض الحالات إلى فقدان البكارة، مما يستوجب قلب العلاقة السببية التقليدية بينهما.

العمل الجنسي والحراك الاجتماعي

«إن النساء اللواتي يقصدننا يعشن ظروفاً صعبة وحرجة... ليس لهن أي اختيار... في حالتهن، ارتباط الجنسي بالاقتصادي مسألة حيوية». هذا ما صرّحت لنا به ناشطة في "الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب"، وهي من أكثر الجمعيات المغربية نشاطاً وحضوراً للدفاع عن القضية النسائية. وتشير الناشطة هنا إلى نساء مطلقات (لهن أطفال) لا خيار لهن سوى العمل الجنسي لمواجهة تكاليف الحياة من النفقات اليومية أو مصاريف الدخول المدرسي أو شراء أضحية العيد.

والواقع أن العامل الاقتصادي لا يلعب دوره هذا على الصعيد الفردي فحسب، وإنما يطال مناطق بأكملها. في إحدى المقابلات[1]، صرّح لنا دركي من جهة

(١) في إطار بحثنا «الجنس والسياسة في المغرب» الذي أنجزناه بفضل منحة من صندوق الأمم المتحدة للسكان (FNUAP) عام ٢٠٠٠.

الأطلس المتوسط قائلاً: «إن الرجل الذي يريد قضاء ليلة ممتعة يذهب عند الجزار والخضار وبائع الخمور... عليه أن يصرف ١,٠٠٠ درهم على الأقل لكي يقضي ليلة ماجنة... وهذا شيء يمكّن الكثيرين من العيش، ويحرك عجلة الاقتصاد المحلي... بدون ذلك، ليس للناس ما يعملون». لهذا السبب بالذات، تندد بعض الدوائر بالحملات القمعية التي تقوم بها السلطات العمومية من أجل محاربة الفساد والتطهير. ففي منطق هذه الشريحة السكانية الفقيرة، فإن الأولوية هي لضروريات الحياة، أما الوازع الديني أو الأخلاقي فيتم تعليقه إلى حين. وفي قلعة مكونة أيضاً، الواقعة في جنوب المغرب، حاولت السلطات القضاء على حي العاملات الجنسيات، لكن السكان تذمروا من هذا الأمر وعبّروا عن ذلك من خلال شكايات تضرّر رفعوها إلى السلطات المحلية. وفعلاً، تراجعت السلطات عن حملاتها وأوقفتها حتى تصمت الاحتجاجات. وفي مدن سياحية مثل مراكش وأغادير ومكناس، يساهم العمل الجنسي في تشغيل الفنادق المصنفة حيث قال لنا بواب فندق بمكناس: «سبعة زبناء في المرقص ثم في الغرفة مع فتاة يحققون للفندق مدخولاً أكبر من حافلة مليئة بسواح ألمان».

وحسب ناشط في "الجمعية المغربية لحقوق الإنسان"، «تمتلئ المراقص بفتيات يتراوح عمرهن بين ١٥ و٢٠ سنة، ويعرضن أنفسهن بأثمان مختلفة». وهن فتيات يرفضن العمل كخادمات بيوت ويفضلن العمل الجنسي بدون أن يفتخرن بذلك وبدون أن يتحملن مسؤولية "اختيارهن" هذا. الكثير منهن شُغّلن كخادمات بيوت منذ صغرهن، لكنهن يفررن من تلك البيوت نظراً لسوء المعاملة والإرهاق، ولأنهن لا يستفدن إطلاقاً من أجرتهن. فالأب يأتي مرة كل شهرين ليتقاضى الأجرة بنفسه ولزيارة ابنته وتفقد أحوالها. عند نفاد الصبر، تخرج أولئك الفتيات إلى الشارع فيجدن بسهولة من يستقبلهن ويرشدهن في سوق العمل الجنسي، خصوصاً إن كنّ على حد أدنى من الجمال. وقد صرّحت إحداهن لطبيب أمراض جلدية وتناسلية أنها تتناول الحشيش لكي لا تعي ما تفعله بجسدها. ورغم إصاباتها المتكررة بأمراض منقولة جنسياً، اعترفت أنها لا تستطيع التوقف عن العمل ولا تقدر بالتالي على فرض الغشاء الواقي على زبائنها. إنها مضطرة لإخفاء مرضها عن الزبون لكيلا تفقده.

في الجامعة، تمارس الطالبات أنفسهن عملاً جنسياً، ظرفياً ومغلفاً ، نظراً

لضعف المنحة الجامعية وفقر العائلة، أو رغبة في التمتع بأطايب الحياة. فحسب مناضل في شبيبة "الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية"، كل طالبة جديدة تأتي إلى الحي الجامعي في الرباط تتصل بها حالاً طالبات سبقنها إلى الجامعة من أجل «تقييم جسدها تقييماً مالياً واقتراح صفقات (عمل جنسي) ملائمة». وفي بعض الأحيان، يتم إقراضها قدراً من المال لا تستطيع تسديده إلا بفضل العمل الجنسي، فتجد نفسها سجينة شبكة عمل جنسي محترفة. وقد شاع هذا الأمر في الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي، وما زالت بعض آثاره مستمرة إلى اليوم، إلى درجة أن بعض الرجال يقصدون الجامعة من أجل الجمع بين المتعة الجنسية والمتعة الفكرية. في هذه الفترة، دخل المغرب ما أسماه ذلك المناضل مرحلة "الشيخات المثقفات"، علماً أن "الشيخات" المغربيات معروفات تقليدياً برقصات "البطن" وبالجنس والخمر (فقط). وحسب مناضل أصولي من "حزب العدالة والتنمية"، تلعب الجامعة دوراً مهماً في تردي الأخلاق حيث تحرر الفتاة من المراقبة الأسرية وتقود الطالبة (في نظره) إلى ممارسة "الرذيلة" أولاً، ثم إلى ممارستها مقابل أجرة ثانياً. وفي بعض الحالات، تعرض الطالبة نفسها مقابل عشاء "فاخر" في أحد المطاعم، أو حتى مقابل "سندويش" أو علبة سجائر.

أما بالنسبة لفتيات ينحدرن من طبقات متوسطة، فإن العمل الجنسي ليس مصدر عيش، بل وسيلة لاستهلاك أكبر وأطيب. وقد بيّنت الأبحاث أن نساء لهن دخل ثابت واستقلال مالي يتسوقن في "السوق" كعاملات جنسيات هاويات وظرفيات بقصد الحصول على قدر إضافي من المال يمكّنهن من لباس أكثر أناقة ومن التردد على المطاعم الفاخرة ومن السفر داخل المغرب. هذا الصنف من العاملات الجنسيات لا يصنف نفسه أبداً في فئة "العاهرات" ويعتبر أن النشاط الجنسي لقاء مقابل مادّي ما هو إلا " ترف نفعي"، بحيث أن الجنس في نظرهن ليس غاية في ذاته وإنما وسيلة لتحسين نمط العيش وتسلق السلم الاجتماعي.

في هذا الاتجاه، لعبت السياحة الخليجية في المغرب دوراً مهماً في تحويل العمل الجنسي ليس فقط إلى أداة تساعد على الاستهلاك، وإنما تُمكّن أيضاً من تغيير الانتماء الطبقي ومن الاندماج في شرائح من الطبقات المتوسطة. كل الشواهد تثبت أن سياحة جنسية خليجية في مدن أغادير ومراكش وطنجة والدار البيضاء ازدهرت في

عقد الثمانينيات من القرن العشرين. في إطارها، تقدم "الحاجّة" (وهو النعت الذي أصبحت تُوصف به القوادة !) فتيات صغيرات السن (١٤ - ١٥ سنة) إلى السائح الخليجي، عذراوات، من أجل متعة الافتضاض. وهنا، يصل سعر الليلة إلى ٥٠٠٠ درهم بكل سهولة. وكثيراً ما تتحول اولئك الصغيرات إلى خليلات قارّات ينفق عليهن بشكل سخي يتجاوز سد الحاجات المادية الأساسية. بفضل هذا الوضع، وبفضل الدوران بين السواح الخليجيين، تحصل الفتاة على فساتين غالية الثمن، كما على السيارة والشقة. وهذه أشياء يعجز الزبون المغربي عن تحقيقها، مما يؤدي إلى النفور منه. وهكذا ظهرت فئة من العاملات الجنسيات تخصصن في العمل الجنسي مع الخليجيين فقط.ومما لا ريب فيه أن أولئك الفتيات تعودن على الكسب المرتفع والسريع، مما مكنهن من تغيير الهندام والسكن والحي، واقتناء حلي ومجوهرات، وفتح صالونات حلاقة وحسابات بنكية...

فقدان البكارة بين الثقافة والطبقة

واضح مما سبق أعلاه أن الفقر عامل ضروري في دخول سوق العمل الجنسي من دون أن يكون عاملاً كافياً ومحدداً لوحده. فإذا كانت معظم العاملات الجنسيات من وسط اجتماعي فقير، لا يعني ذلك أن كل فتاة فقيرة ستتحول إلى عاملة جنسية بشكل آلي وحتمي. إن ممارسة العمل الجنسي أمر يقتضي حضور عوامل نفسية فردية، مثل التعرض للاغتصاب أو زنا المحارم أو الافتضاض. ولنقف عند الافتضاض، أو فقدان غشاء البكارة. فبالنسبة للحس المشترك، «البغي وحدها تفقد بكارتها قبل الزواج». وكل فتاة حصل لها ذلك تُعد بغياً، مهما يكن الدافع. لا يهمّ أن يكون دافعها إلى ذلك هو الحب أو المال أو المتعة، ولا يهمّ أن يكون ذلك نتيجة لاغتصاب. وبالجمع بين دوافع مختلفة يتم تحويل البغاء إلى مفهوم أخلاقي أساساً. إن المفهوم الثقافي السائد حول العلاقة بين البكارة والبغاء يجعل من كل فتاة «أعطت جسدها كلياً» قبل الزواج 'بغياً'، موصومة بالعار، وتستحق الاحتقار والتهميش. هنا، لا بد من الانتباه إلى التمييز الذي أصبحت الثقافة الجنسية المغربية تقيمه بين ما أسميته شخصياً 'البكارة التوافقية' والبكارة "الدينية". تعني هذه الأخيرة انعدام كل تجربة جنسية قبل الزواج؛ إنها العذرية الكاملة. أما "البكارة التوافقية"، فتعني أن

الفتاة تعيش تجارب جنسية متنوعة قبل الزواج مع الحفاظ على غشاء بكارتها. وهكذا يتبيّن أن المجتمع المغربي تطور نحو ضرب من التسامح الجنسي، بمعنى أن "البغي" في المفهوم الأخلاقي هي الفتاة التي فقدت بكارتها. أما الفتاة التي تمارس الجنس السطحي أو الفموي أو الشرجي، فإنها لا تعتبر "بغياً". هناك توافق ثقافي واجتماعي حول كونها حافظت على "شرفها" و"شرف" عائلتها. وهو ما يقود بعض الأسر إلى الطبيب بقصد الحصول على "شهادة البكارة" وعلى إشهارها، فذلك هو المهم. إن شهادة البكارة هي شهادة الشرف. أما الافتضاض الشرجي، مثلاً، فما ذلك إلا لعب ولهو، وممارسة مسموح بها للفتاة من أجل التوفيق بين الرغبة والتحريم الديني. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن بعض الفتيات يمارسن العمل الجنسي بفضل الممارسات السطحية والفموية والشرجية فقط، بغية الحفاظ على غشاء البكارة. لكن هذا الضرب من الممارسة الجنسية في إطار العمل الجنسي لا يستمر طويلاً.

نظراً لأهمية غشاء البكارة في تقييم المجتمع للفتاة، وفي نظرة الفتاة إلى ذاتها، يشكل فقدان البكارة حدثاً "تاريخياً" في الصيرورة الاجتماعية والنفسية للفتاة؛ إنه الحدث الذي يقودها إلى تحقير جسدها وذاتها. فغشاء البكارة ليس مجرد عضو جسدي صامت؛ إنه عضو محمّل برمزية فخرية تجعل منه أساس الصورة الإيجابية عن الذات لدى الفتاة. ويؤدي فقدانه قبل الزواج إلى اعتبار الفتاة سلعة "فاسدة"، "خاسرة"، "مثقوبة" من طرف الآخرين، وهي الصورة المهدّمة التي تستبطنها الفتاة والتي من خلالها تدرك كل كينونتها الاجتماعية الموصومة. إن "الثقب" الذي تتعرض له الفتاة في جسدها يجعل من جسدها جسداً فقد حُرمته، جسداً يمكن ولوجه. فجسد الفتاة المثقوب ليس "مسكناً" له حرمة يحمي شخصية الفتاة ويضمن لها الحرمة. وبناء عليه، يصبح هذا الجسد الفاسد والمثقوب (المْخَسّرْ في الدارجة المغربية) جسداً مكروهاً ومغضوباً عليه من طرف الفتاة نفسها، جسداً يمكن إعطاؤه لأي كان، أينما كان، في كل وقت. إنه جسد عمومي، «شبيه بالمراحيض العمومية حيث يتبول فيه كل الرجال» حسب تعبير أحد مستجوبينا في مدينة خنيفرة. وتشرح موظفة عليا في وزارة الثقافة قائلة: «بشكل عام، لا تعرف الفتاة كيف يصل بها الأمر إلى الممارسة الجنسية... وبالتالي فإن أول تجربة تكون خالية من كل متعة... إنها

تجربة تُستهلك كفعل حيواني... ويكون فقدان البكارة حادثاً غير مقصود تعيشه الفتاة بشكل درامي. وينعكس ذلك على تمثل الجسد ليجعل منه شيئاً سلبياً... فيسقط ذلك الجسد المثقوب والمحقَّر في منطق السوق. إن احتقار الذات عند الفتاة التي فقدت بكارتها يقودها إلى أن تصبح بغياً». وفعلاً، تبيِّن الأبحاث الدولية أن أغلب العاملات الجنسية لهن ماضٍ يتميز بالصدمات النفسية. فما بين ٦٠ و٩٠ في المائة منهن عانين من الاغتصاب في طفولتهن. وتؤكد جمعية في مراكش أن «قسماً مهماً من العمال الجنسيين الأطفال تعاطوا العمل الجنسي بعد اغتصابهن، من طرف الأب في بعض الحالات».

ما نود التنصيص عليه في نهاية هذه الورقة هو أن الفرضية النفسية ـ الثقافية التي تجعل من فقدان البكارة عاملاً أساسياً في التوجه إلى ممارسة العمل الجنسي فرضية تتحول تدريجياً إلى فرضية نفسية-اجتماعية. ونقصد بذلك أن فقدان البكارة فقدان لرأسمال أساسي بالنسبة لفتيات لا يملكن سوى ذلك الرأسمال. فعدم الحفاظ عليه من طرف الفتاة الفقيرة يقود إلى فقدان حظوظ الزواج، وبالتالي إلى تحقير الذات. وهذا أمر لم يعد صحيحاً بشكل مطلق بالنسبة لفتيات الطبقات المتوسطة والعليا اللواتي يملكن رساميل أخرى مثل الشهادات أو الأجر أو الاسم العائلي. بالنسبة لهذه الفئة، لا يشكل فقدان البكارة حدثاً تاريخياً يحدد المصير الاجتماعي للفتاة. على العكس من ذلك، أصبح فقدان البكارة في بعض الحالات تعبيراً عن الحق في حياة جنسية "كاملة" قبل الزواج، وهو أحد حقوق الإنسان.

وعليه، لا يمكن القول إن فقدان البكارة يؤدي في ذاته ولوحده إلى العمل الجنسي بغض النظر عن الانتماء الاجتماعي. أبعد من ذلك، بالإمكان قلب العلاقة بين فقدان البكارة والعمل الجنسي، بحيث أن "اختيار" العمل الجنسي (بسبب الإغراء المالي الخليجي) هو الذي يدفع بالكثير من الفتيات إلى فقدان البكارة. وفعلاً، أظهرت الأبحاث الميدانية أن الافتضاض في إطار العمل الجنسي خدمة جنسية تجلب أجراً أهمّ. وفي هذا عودة إلى محورية التحديد الاقتصادي للعمل الجنسي وأولويته إزاء البعد الثقافي/الاجتماعي (فقدان البكارة). فهل يحتفظ البعد الاقتصادي بأولويته إزاء البعد السياسي أيضاً؟ هل يمكن القول إن الاقتصادي هو الذي يدفع الدولة إلى اختيار العمل الجنسي كسياسية عمومية ضمنية وغير مهيكلة؟

العمل الجنسي: سياسة عمومية غير مهيكلة؟

يؤكد البعض أن المغرب يروج تجارياً للجنس بصفة متضخمة إلى درجة يسهل معها وبها الحديث عن "اقتصاد بغاء". فالعمل الجنسي باعتباره حلاً سهلاً وسريعاً لمشكلة بطالة الشباب، وربحاً للفتيات في سوق النخاسة العصرية، وتشجيعاً للاستهلاك في بعض المناطق والقطاعات (السياحة مثلاً)، وجلباً للعملة الصعبة، يحرك بلا أدنى شك الاقتصاد الوطني في قطاع الخدمات بالخصوص. وحسب بعض نشطاء حقوق الإنسان الراديكاليين(١)، فإن الإدارة المغربية الحالية تمدد السياسة الكولونيالية التي كانت تدفع النساء إلى العيش من بيع أجسادهن والمتاجرة بها. صحيح أن هذه السياسة تجد بعض جذورها في بعض التقاليد المحلية، إذ إن العمل الجنسي لم يكن يعدّ فساداً في بعض المناطق الأمازيغية(٢)، بل كان مقبولاً اجتماعياً لاعتبارات اقتصادية. ويرجع هذا التسامح الاجتماعي إلى عدم تبني الأخلاق الجنسية الإسلامية بشكل صارم ودقيق، وإلى عدم احترام حق المرأة في الإرث بحيث كانت المرأة تتزوج وتطلق من دون أن يؤثر ذلك على بنية الملكية والخيرات. بتعبير الباحثة الفرنسية تيون Tillion، كانت المرأة تنتقل بين الرجال (زواج/طلاق/زواج...) من دون أن تنتقل معها أملاكها لأنها لم تكن تُمَلَّك أصلاً، وفي ذلك خرق واضح ومباشر لتعاليم الإسلام. بناء عليه، لا يمكن القضاء على العمل الجنسي في تلك المناطق لأن زواله سيسبب لا محالة أزمة اقتصادية، خصوصاً وأن الإباحة الجنسية غدت مقبولة ثقافياً رغم اندثار أساسها الاقتصادي التقليدي (عدم توريث المرأة) بفضل تعميم مدونة الأحوال الشخصية (ثم مدونة الأسرة اليوم). في تلك المناطق، تستمر الإباحة الجنسية مع ظهور عامل اقتصادي جديد يتمثل

(١) في استجواب معهم، انظر عملنا الميداني: **الجنس والسياسة في المغرب**، مرجع مذكور.

(٢) Jogien Bakker : «A Permissive Zone for Prostitution in the Middle Atlas of Morocco», *Ethnology*, 1/1/2004.

في كون مناطق الأطلس المتوسط من أفقر مناطق مغرب اليوم. في هذا السياق، تمارس نساء المنطقة العمل الجنسي في المنطقة نفسها نظراً لغياب ثقافي للرقابة الاجتماعية، ويمارسنه أيضاً في مناطق أخرى من المغرب، في المدن، وبالخصوص في مكناس، أكبر مدينة قريبة من المنطقة. بهذا الشكل، تساهم العاملة الجنسية في إعالة أسرتها. في هذه المنطقة، لم يكن وقوع الفتاة في العمل الجنسي يتحول إلى مصير نهائي لا رجعة منه، بل كان بإمكان العاملة الجنسية أن تتزوج وأن تؤسس أسرة محترمة وأن تعيش حياة شريفة من منظور الجماعة.

أمام هذا الاقتصاد الجنسي الترقيعي، المحلي، لا يمكن للإدارة إلا أن تكون متسامحة، لأن ذلك في مصلحتها (على الأمد القصير). تتقبل الإدارة العمل الجنسي لأن الناس يدبرون أمرهم من دون انتظار شيء منها. فالناس يواجهون البطالة والفقر بهذا الشكل لأن السلطات العمومية لا تقترح عليهم شيئاً آخر. من جهة أخرى، تتواطأ الإدارة مع السكان في اختيار "حل" العمل الجنسي عوض "حل" "الأسلمة الثانية" والحجاب. ونقصد بالأسلمة الثانية تلك التنشئة المضادة باسم إسلام نضالي والتي تُوظِّف الإسلام من أجل نقد الدولة ومن أجل الوصول إلى السلطة السياسية. "البغاء عوض الحجاب" أو "البغاء أفضل من الحجاب" هو الشعار الحقيقي للإدارة، لكنه طبعاً شعار لا يمكن الجهر به نظراً لأن الإسلام دين الدولة. أصبح هذا الموقف ساري المفعول و"ضرورياً" ابتداء من الثمانينيات من القرن العشرين نظراً لبرامج إعادة الهيكلة التي فُرضت على المغرب من طرف الجهات الدولية الممولة ، وهو ما قاد تدريجياً إلى تراجع السياسات الاجتماعية العمومية وإلى التقشف فيها. لا يمكن فهم تضخم العمل الجنسي وانتقاله إلى العلنية غير القانونية إلا في هذا الإطار: تسمح السلطات العمومية بلبرلة عملية للجنس حتى يسوَّق في قطاع الخدمات المنتجة للدخل ، لكن من دون أن تبيحه قانونياً. إنه تناقض بنيوي يجد منطقه في ضرورة احترام ضرورتين: ضرورة السماح بأي شغل لشباب عاطل، وضرورة الاحتفاظ بالتحريم الإسلامي للجنس غير الزواجي (في فصول القانون الجنائي "الوضعي"). وكما سلف القول، تمثل هذه الطريقة في محاربة البطالة والفقر والإقصاء نمطاً في محاربة المد الأصولي أيضاً. فالتسامح الدولاتي مع العمل الجنسي رسالة ـ نموذج إلى السكان حتى يتسامحوا بدورهم معه، وحتى يلجأوا إليه

عند الاقتضاء والضرورة. صحيح أن مثل هذا الموقف يقوّي موقف الإسلامويين لأنه يمكّنهم من اتهام الدولة بتنظيم العمل الجنسي وبالتوسط والقوادة، لكن الدولة تعمل من جهتها بالمبدأ الفقهي الذي يرى أن "الضرورات تبيح المحظورات". فحسب بعض الفقهاء، أمام الاختيار بين الموت جوعاً والبغاء من أجل تجنّب الموت جوعاً، على المرأة أن تختار البغاء إذ هو محظور أقل ضرراً من الموت جوعاً. إن إسلام الدولة المغربية يعمل هنا بـ"المصلحة المرسلة" ، فهو إسلام عملي ونفعي يتكيف مع واقع العصر، مع واقع التخلف. والمبدأ المذكور أعلاه يتعارض طبعاً مع تشدد الإسلامويين الذين يرون أنه لا تسامح مع المحرمات ولا تكيف مع سلوكيات تتنافى مع "ثوابت" الإسلام، فكل ما يتنافى مع الإسلام يتنافى مع الأخلاق في نظرهم. خلافاً للإسلامويين، ترى الدولة المغربية الإسلامية أن التسامح سياسة واقعية لأن انتشار العمل الجنسي على نطاق واسع يمكّن من اكتساب لقمة عيش (وأكثر من ذلك بكثير في حالات غير قليلة)، وبالتالي من امتصاص الغضب الاجتماعي ومن تأجيل الانفجار . وهذه وظيفة سياسية واضحة.

طبعاً، تتدخل الإدارة في قمع وتجريم العمل الجنسي من حين لآخر، وذلك حسب الظروف والملابسات، وحسب مستوى الفاعلين في الحقل وطبيعة علاقتهم بالسلطة. فصرامة القانون الجنائي واضحة تجاه العمل الجنسي، لكن تطبيقه بشكل صارم وواضح لا يتمّ بشكل آلي على الكل، نظراً لاعتبارات اقتصادية وسياسية في نهاية التحليل. فالحملات ضد العمل الجنسي حملات ذات وظائف متعددة، منها الضغط على الفاعلين في الحقل من أجل ابتزازهم أكثر، ومنها التذكير بأن السلطات تضبط الأمور وأنه بإمكانها أن تتدخل متى شاءت، ومنها التظاهر بمحاربة الفساد بقصد تفنيد ادعاءات الإسلامويين واتهاماتهم... كل هذه الوظائف تبيّن أن للعمل الجنسي دوراً سياسياً في استقرار النظام واستمراره. فالأولوية للمصلحة على حساب أخلاق إسلامية لا تزال مطبوعة بما هو قبل ـ نيو ليبرالي، بل بما هو قبل ـ رأسمالي. فتلك الأخلاق لم تستفد من إصلاح ديني ولم تتطور معه، ببساطة لأن ذلك الإصلاح لم يقع بعد.

سياسة جنسية غير مهيكلة

"البغاء عوض الحجاب" شعار يتموضع على صعيد لبرلة الممارسات الجنسية ويمدد شعاراً أسبق كنا قد شخصناه فيما سبق[1]، وهو شعار ينسحب على فترة الستينات والسبعينات من القرن الماضي. "دعه ينكح، دعه ينشط" شعار غير مهيكل بدوره تبنته الدولة من أجل محاربة التسيس اليساري الثوري لأن التسيس في تلك الفترة لم يكن يعني في نهاية المطاف سوى الاختيار اليساري الثوري. مفاد أطروحتنا هذه أن السلطات العمومية، بموازاة قمع الاختيار اليساري، كانت تشجع الشباب على الجنس لثنيه عن السياسة ولتمكينه من التعويض عن القمع المتعدد الذي كان يعاني منه في حياته اليومية. "دعه ينكح، دعه ينشط" ما دام يقبل النظام (سياسياً) وما دام لا يقلق النظام (سياسياً). إنه الشعار الجنسي المكبوت والمطبّق في الوقت ذاته، والذي لم يكن يشجع على ممارسة العمل الجنسي ضد البطالة والفقر بقدر ما كان يقدم الجنس كمتنفس ضد القمع السياسي السائد آنذاك. في الستينات من القرن الماضي، كانت السلطات العمومية تعرف الفعل السياسي كمعارضة للحكم، بالضرورة. آنذاك، كان الالتزام السياسي اليساري المعارض، الثوري منه على وجه الخصوص، "شراً مطلقاً" بالنسبة للحكم[2]. وفعلاً، ذهب بعض السياسيين الذين استجوبناهم عام ٢٠٠٢ إلى أن الحكم لم يكن له سوى سلاح الجنس كبديل مخدِّر يثني الشباب عن السياسة من جهة ويتيح امكانية التفريغ والنسيان من جهة ثانية. فالقمع السياسي كان قد وصل إلى درجة قصوى خلقت شعوراً بالعجز، وهو ما أدى إلى الارتماء في نشاط جنسي ـ ملجأ يمكّن من التفريغ ويشكل تعويضاً عن الحرمان في كل أشكاله، وعلى رأسها الحرمان السياسي. لكن النظام السياسي لم يسمح إلا بجنس عملي غير مشروع انتشر في كل الأوساط الاجتماعية، وأخذ تدريجياً شكل العمل الجنسي. إلى جانب الكحول والمخدرات، الممنوعة أيضاً، استُعمل الجنس من طرف النظام كتسلية شاذة بقصد التبضيع السياسي. فمالكو الكثير من الحانات

(١) عبد الصمد الديالمي: **القضية السوسيولوجية**، الدار البيضاء، إفريقيا ـ الشرق، ١٩٨٩، ص ١١٤.

(٢) عبد الصمد الديالمي: «الشباب والسياسة»، **الاتحاد الاشتراكي**، عدد ٩ أيار/ماي ٢٠٠٢.

والمراقص ودور العمل الجنسي أناس قريبون من السلطة ومحميون من طرفها (مقابل علاوات وإتاوات). بالإضافة إلى هدف التبضيع السياسي، استُغل النشاط الجنسي غير المشروع لدفع الناس إلى تجنّب كل مجابهة مع السلطة لأن الإنسان الذي يعرف في قرارة نفسه أن له نشاطاً جنسياً غير مشروع لا يجرؤ على ممارسات سياسية معارضة. هكذا يغدو النشاط الجنسي "المسموح به" عملياً/ غير المسموح به قانونياً سلاحاً في يد السلطة لتتحكم في مصائر الناس ولمساومتهم والضغط عليهم. فحين تسمح السلطة بحرية جنسية غير مشروعة ـ وفي ذلك تناقض لأنه لا حرية بدون مشروعية (وهو تناقض مؤسِّس للنظام) ـ تحصل السلطة على ورقة ضغط تمكِّنها من المراقبة والتحكم في حياة الأفراد ـ الرعايا.

إلى جانب الربح "السياسي"، هناك ربح مالي مباشر يحصل عليه المستفيدون من ضحايا الحرية الجنسية غير المشروعة. فالكثير من النساء غير المتزوجات، العاملات الجنسيات وغير العاملات، يتخلصن من حملهن غير المرغوب فيه بطريقة سرية غير شرعية (لأن الإجهاض ممنوع قانوناً)، مما يعني أنهن يؤدين ثمناً غالياً لعيادات خاصة. فحسب مجلة **لو جرنال**، فإن متوسط كلفة الإجهاض هو ١٥٠ دولاراً تقريباً، وهذا يعني حسب المجلة أن ثلث مداخيل بعض أطباء التوليد يأتي من عمليات الإجهاض، الشيء الذي يدل على أن وتيرة الإجهاضات وتيرة مرتفعة. طبعاً، لا تخفى هذه الإجهاضات عن أعين السلطة، لكنها تغض الطرف ولا تتدخل إلا إذا وقعت وفيات أو أرادت تصفية حساب مع طبيب أو عيادة.

من جهة أخرى، تنبغي الإشارة إلى أن ارتفاع وتيرة الإجهاض غير المشروع يدل على غياب تربية جنسية رغم البيع الحر لوسائل منع الحمل في الصيدليات. صحيح أن بيع تلك الوسائل يستلزم التوفر على وصفة طبية، وهي الوصفة التي لا تُعطى قانونياً إلا للنساء المتزوجات، لكن البيع في الصيدليات يتم من دون وصفة. فالصيدلي ومساعدوه لا تهمهم الشرعية أو صحة المواطنة بقدر ما يهمهم البيع الأقصى والمدخول الأقصى. وقد حصلنا خلال مقابلاتنا الميدانية على معلومات تفيد بأن الإجهاض لا يتم فقط في العيادات الخاصة، بل أيضاً في بعض المستشفيات العمومية بفضل إرشاء بعض الأطباء والممرضين. ويساهم بعض الأطباء في القطاع العمومي، وإنْ على نحو أقل بالمقارنة مع أطباء القطاع الخاص، في عملية أخرى

وهي إعادة غشاء البكارة للفتاة بعد الافتضاض في علاقة جنسية قبل ـ زواجية. فكثير من الفتيات يسعين من خلال ذلك إلى إثبات عذريتهن ليلة الزفاف، وكثيراً ما تنجح العملية وتنطلي الحيلة على العريس. هنا، يزعم الأطباء أنهم يقومون بتلك العملية من أجل إنقاذ الفتاة من العار ومن أجل تجنيب عائلتها مشاكل اجتماعية. والواقع أن أولئك الأطباء يحققون مداخيل لا يستهان بها (إذ تصل أجرة العملية إلى ٦٠٠ دولار، ولا تقل عن ١٠٠ دولار)، وهم لا يعون أنهم يساهمون في بناء حياة زوجية مبنية على الغش وفي إعادة إنتاج أخلاق أبوية تتحكم في جنسانية الفتاة وتضرب حقها في الجنس كأحد حقوق الإنسان الأساسية (كما هي متعارف عليها عالمياً).

واضح أن التسامح العملي مع الإجهاض ومع بيع وسائل منع الحمل ومع إعادة غشاء البكارة هو من المؤشرات على وجود سياسة جنسية إباحية غير مهيكلة. ويصعب أن تصبح مهيكلة بالنظر إلى تعارضها مع القانون الجنائي المغربي الممدُد للفقه المالكي (وللشريعة). في الوضعية الراهنة، ضروري أن تظل السياسة الجنسية غير مهيكلة لأنها عملياً إباحية permissive، ولأنها تعود على السلطة بالربح (المتعدد الأشكال) لأنها إباحية بالضبط. ثم إن الليبرالية الجنسية الدولانية غير المعلنة تسمح بحل عملي لكل المشاكل الناجمة عن جنسانية غير المتزوجات اللاشرعية. والواقع أن هدف السلطة هنا ليس هو السماح العملي للمرأة بجنسانية محررة ومبلورة بقدر ما هو الدفع بالمرأة إلى استهلاك الخدمات الطبية والخبرات الصيدلانية من جهة، وإلى الدخول في حقل التبضع الجنسي من جهة ثانية. من أجل هذه الاعتبارات، تتغاضى السلطة عن "المساعدة" الطبية المقدمة إلى الجنسانية غير الشرعية لأن هذه الجنسانية تحافظ على مصالح وتحقق أخرى، سياسية واقتصادية واجتماعية، لفاعلين اجتماعيين عدة : السلطة، النساء غير المتزوجات، الأسر، مستهلكو الجنس غير الزوجي، شبكات العمل الجنسي، مهنيو الصحة...

إن تسامح السلطات العملي مع الجنسانية غير الزواجية، خصوصاً البغائية منها، أوضح عند تحليل سلوكيات المؤسسات الساهرة على المراقبة. كثير من المؤشرات يبين أن تلك المؤسسات تتلقى "تعليمات" تعطل تطبيق القانون، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالعمل الجنسي "الراقي"، الخاص بعلية القوم أو بالسياح الأجانب،

وعلى رأسهم أولئك الذين ينحدرون من الدول العربية الصديقة، المانحة للقروض والمساعدات. فالأماكن الراقية بشكل عام لا تخضع للمراقبة ولا للمتابعة، سواء بتعليمات خاصة أو بدون تعليمات ، لأن الساهرين على المراقبة والمتابعة يعرفون حدودهم حق المعرفة ولأنهم أنفسهم يستفيدون مباشرة من الجنسانية غير الشرعية، جنسياً ومالياً. فالرشوة، ولو كانت صغيرة، توقف الملاحقة والتجريم. وكثيراً ما تكون حملات التطهير مناسبة لابتزاز المواطنين.

ويعترف مسؤول في إدارة المراقبة قائلاً[1]: «كلنا مسؤولون عن انتشار الفساد... وعلى كل حال، لا يمكننا القضاء عليه كلياً... ينبغي فقط تسييجه في حدود معينة». في نفس الإطار، اعتبرت مناضلة من اللجنة المركزية في حزب "الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية" أن تسامح السلطات وتواطؤها لا يحيل الى سياسة جنسية ضمنية أو سرية بقدر ما يؤشر على فوضى جنسية معممة، وهي الفوضى التي لا يمكن أن تحلل من منظور استراتيجي. بتعبير آخر، إنها فوضى وليست سياسة أو استراتيجية. إنها فوضى ناجمة عن تدبير أعمى لحقل الجنس، أو بتعبير أدق، عن عدم تدبير. ويسير مناضل آخر من شبيبة حزب التقدم والاشتراكية في نفس الاتجاه قائلاً: «يصعب القول بوجود أناس يديرون خيوط اللعبة... لا يمكن للفوضى الجنسية أن تكون مخططة... لا وجود لرؤية... ففي أشياء أقل تعقيداً من الجنس لا نتوفق في الحصول على سياسة واضحة، وكم بالأحرى في الجنس، ذلك الحقل الحساس والمعقد...».

تطور الشبكات

في نفس الاتجاه، تذهب برلمانية من حزب الاستقلال إلى أن شبكات مافيوزية تستغل بؤس الفتيات والمراهقين والشباب لتنظيم العمل الجنسي وتجارة البشر. ويؤكد المسؤول الذي سبقت الإشارة إليه أن «بارونات البغاء يخلقون شبكات لم تبلغ بعد تنظيماً محكماً، لكنها عملية. فبالنسبة للبعض، أصبح الجنس عملاً مربحاً business، سوقاً، وذلك بتواطؤ مع بعض الإدارات». في المدن السياحية مثل

(١) أجرينا معه مقابلة عام ٢٠٠٠ في فاس في إطار بحثنا «الجنس والسياسة في المغرب» بدعم من صندوق الأمم المتحدة للسكان.

مراكش وأغادير، الكل يجمع على أن السلطات تغض الطرف عن العمل الجنسي، الغيري منه والمثلي على حد سواء، وعلى أن الحالات المجرَّمة ما هي إلا الجزء الظاهر من جبل الجليد . فالسلطات لا تريد تجريم كل الحالات رغم علمها بها. «إن (البغاء) يجلب العملة الصعبة... ولا نفكر إلا في أن نكون أحسن من تونس كبلد سياحي... لا وجود لتأطير الشباب... الدولة لا يهمها الأمر... إنها عدم المسؤولية، إنه الجبن عندما نترك السواح يستغلون جنسياً فقر الشباب... ليس ذلك موجهاً أو إرادياً، إن الدولة لا تبالي فقط». وتكمن اللامبالاة في تسهيل مأمورية القوادين والشبكات التي تتاجر في الجنس وبه.

وتذهب اعترافات مدير الوكالة المتهم[١] في تصدير العاملات الجنسيات إلى الدولة (ب...) في نفس الاتجاه، فهو يصرح بأنه أنشأ شركة فقط لتكون يافطة ثقافية فنية تغطي تهجيره لفتيات مغربيات من أجل البغاء في دول الخليج، وقد أكد أنه كان يصدِّر عشر فتيات في الشهر بفضل إرشاء موظفين في مختلف الإدرات والقنصليات ووكالات الأسفار وشركات الطيران. واعترف بأن هذا النشاط يضمن له مدخولاً مريحاً رغم الإتاوات التي لا تتوقف. إنها شبكة من بين الشبكات، ومعظم الشبكات لم يفكك.

وتتموضع هذه الشبكات بشكل "طبيعي" في استراتيجية التنمية التي اعتمدها المغرب، والمبنية أيضا على قروض دولية تشجع صناعات السياحة والترفيه. وهذا ما يؤكده أحد الصحافيين قائلاً: «من بين أشكال السياحة، التي غزت بلادنا، السياحة الجنسية بحيث أن عدداً كبيراً من السواح العرب والأوروبيين يأتون إلى المغرب للاستفادة من سوق البغاء في كل أشكاله، والحاضر في معظم المدن المغربية. من هنا يتخلَّق الانطباع بأن تسويق صورة المغرب، من أجل جلب أكبر عدد من السواح، يسمح بالتغاضي عن خرق القانون وبالتسامح مع كل الانحرافات الأخلاقية»[٢].

ولا يتردد بعض موظفي الإدراة بتسليع الجنس بأنفسهم، مستغلين في ذلك

(١) في سياق المقابلة المشار إليها أعلاه.

(٢) عبد الله الفردوسي: «التحدي عشرة مليون سائح والسياحة الجنسية»، **رسالة الأمة**، ٤ ـ ٥ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥.

سلطاتهم وامتيازاتهم. وخير مثال على ذلك عميد الشرطة الحاج ثابت[١]، ذلك الموظف الذي استفز الرأي العام عام ١٩٩٣. فرغم حجّه إلى بيت الله الحرام، لم يكتف الحاج ثابت باغتصاب فتيات ونساء متزوجات[٢]، وإنما تجاوز ذلك فصوَّر بكاميرا خفية "عشيقاته" المكرهات عاريات في أوضاع مخلة بالحياء، وذلك بقصد المتاجرة بتلك الأفلام في سوق البورنوغرافيا الدولية. وطبعاً، عادت عليه تلك التجارة بأرباح خيالية. وقد تم حجز ١١٨ كاسيت في منزله، وأقر ثابت أثناء محاكمته أن الكاسيت رقم ١١٨ تتضمن صوراً لموظفين مغاربة كبار في أوضاع بورنوغرافية. بمجرد تصريحه هذا، اختفت تلك الكاسيت مباشرة من ملف المحاكمة، وهو ما يدلّ على رغبة في عدم إحراج الموظفين المعنيين. أبعد من ذلك، يبيّن ذلك الاختفاء/الإخفاء أن هناك إرادة سياسية في تقديم قضية ثابت كقضية فساد أخلاقي، فردية ومعزولة، في حين أن القضية تبيّن بما لا يدع مجالاً للشك أنها تتعلق بفساد بنيوي في النظام. إن مسؤولية الدولة قائمة هنا وقد تم طمسها بفضل الحكم بالإعدام على ثابت وبفضل التسريع في تنفيذ الحكم.

لكن يجب الاعتراف أيضاً بأن أجهزة الدولة تجد نفسها متجاوزة وعاجزة أمام تضخم العمل الجنسي وتدويله. إن القوادة أصبحت معولمة[٣]، مخترقة للحدود الوطنية. ولا يستطيع الإسلام المغربي، ككل الإسلامات الوطنية/الدولانية الأخرى، أن يقاوم التسليع الجنسي للأجساد بين الدول الإسلامية فيما بينها، وكم بالأحرى أن يفعل شيئاً ضد تسليع أجساد المسلمات والمسلمين من طرف ولصالح الرأسمال: إن السوق أقوى من الإسلام.

(١) Don Conway-Long : «Sexism and Rape Culture in Moroccan Social Discourse», *The Journal of Men's Studies*, 3/22/2002.

(٢) *International Herald Tribune*, March 16, 1993, p. 2.

(٣) Richard Poulin : «Prostitution, crime organisé et marchandisation», *op. cit.*

العمل الجنسي الرجالي(*)

- هل يمكن الحديث عن عمال جنسيين، مقابل وجود العاملات الجنسيات؟

نعم هذا أمر ثابت وواضح، هناك وجودٌ للعمال الجنسيين بالمغرب، والدراسات التي أنجزت حول الموضوع تبرز أن العمل الجنسي الرجالي يتم طبعاً لأسباب مادية محضة. إلى جانب العمال الجنسيين، هناك مثليون يغطون مثليتهم خلف العمل الجنسي. فالمجتمع المغربي أصبح يتفهم إلى حد ما أن يمارس الرجل اللواط مقابل مال من أجل لقمة العيش، لكنه لا يقبل أن يتم ذلك من أجل اللذة، فهذا أمر مرفوض.

- وبالنسبة لوجود عمال جنسيين في علاقتهم مع نساء، أي أن النساء هن اللواتي يؤدّين ثمن اللذة للرجال؟

هذا موجود حسب بعض التحقيقات الصحفية المغربية، وهي قليلة... ولا توجد دراسات سوسيولوجية في الموضوع. من جهة، هناك السياحة الجنسية بمعنى أن نساء أوروبيات وأمريكيات يأتين إلى المغرب من أجل اقتناص متع جنسية مقابل مال... من جهة أخرى، هناك نساء مغربيات غنيات يصطادون الشبان بقصد المتعة الجنسية مقابل المال... وقد بدأ بعض الشبان يحترفون هذه المهنة، مهنة العامل الجنسي، بشكل منتظم، تماماً كما تفعل الفتيات... إنه حل ضد بطالة هيكلية، وطريق للربح السهل والسريع...

- إذن، أيمكن الحديث عن دعارة رجالية؟

شخصياً، أفضّل ألا أستعمل كلمة "دعارة"، لأنها كما وسبق أن قلت مراراً كلمة أخلاقية يخفي بفضلها المجتمع نفاقه... وبصفتي عالم اجتماع، أفضل استعمال كلمة "العمل الجنسي" كمفهوم محايد .

(*) من مقابلة أجريت مع **الأسبوعية الجديدة** في ١٤ نيسان/ ابريل ٢٠٠٧.

- بالنسبة لدراستك للسياحة الجنسية، ووجود علاقات جنسية مدفوعة الأجر من طرف نساء، أيعني ذلك تغيراً في تمثلات الرجل المغربي حول جسده؟

طبعاً هناك تغير على مستوى تمثُّل الرجل لجسده... فباعتباره أداة جنسية، أصبح جسد الرجل بدوره منجم متعة جنسية، ورأسمالاً يوظّف في السوق الجنسية من أجل تحقيق مكاسب مادّية... أصبح ذلك الجسد سلعة قابلة للبيع والشراء... لكن المجتمع المغربي لم يذكر بعد كلمة "قحبة"... وقد آن الأوان لذلك... من جهة أخرى، يقع الشاب في فخ المردودية الجنسية القصوى. فعلى العامل الجنسي أن ينتصب ذكره عند الطلب، وهذا شيء يخلق القلق لديه، بمعنى أن لقمة العيش تغدو مرتبطة بالفحولة غير المشروطة... ومن هنا استعمال المنشطات الجنسية والمخدرات...

- هل يمكن الاستكانة للأسباب الاقتصادية والاجتماعية فقط من أجل تبرير هذه الظاهرة، أم أن هناك تأثيراً لقيم غريبة على المجتمع المغربي، عبر وسائل الإعلام والاتصال؟

أعتقد أن العامل الاقتصادي محدد رئيسي في اختيار العمل الجنسي في صفوف الرجال... ولا داعي للتستر وراء تقليد الغرب... طبعاً، المجتمع المغربي أكثر انفتاحاً على الغرب بالمقارنة مع المجتمعات العربية الأخرى، لكن وزن هذا الانفتاح أقل بكثير من وزن العامل الاقتصادي في دفع الشبان المغاربة إلى العمل الجنسي. أعتقد أن البطالة والفقر هما اللذان يدفعان الرجل إلى ممارسة الجنس مقابل المال، وهذا ما يقع مع السائحات الأجنبيات ومع البورجوازيات المغربيات... إن البحث عن المال مباشرة هو المحرك الرئيسي... وقد أظهرتُ في كتابي **الشباب، السيدا والجنس** الصادر عام ٢٠٠٠ أن بحث الشاب المغربي عن السائحة الأجنبية أو عن المغربية المقيمة في الغرب يعبّر عن رغبة في الهجرة لأسباب اقتصادية محضة... وهذا بيع أيضاً للجسد. في الماضي كان الشبان المغاربة يحلمون بالهجرة إلى الغرب من أجل اقتناص المتعة الجنسية. الآن، نشاهد العكس بمعنى أن الشاب يجعل من المتعة الجنسية وسيلة للهجرة... ليس ذلك عملاً جنسياً، لكنه سلوك يخضع الجنس لغائيات غير جنسية. وفي بعض الحالات، يتحول البحث عن الهجرة بفضل الجنس إلى بداية الوقوع في العمل الجنسي.

ـ أريد أن أطلب رأيك فيما إذا كان الرجل يعتبر هذا الأمر شيئاً عادياً يمكن ممارسته أم لا ؟

هناك عادات وقيم وتقاليد، تراث يخترق كل المجتمعات جعل من العمل الجنسي عملاً خاصاً بالمرأة... في الذاكرة الإنسانية المطبوعة بالأبوية، الرجل هو الذي يشتري المتعة الجنسية من المرأة... أما قلب الصورة، اي أن تشتري المرأة من الرجل متعة في لحظة معينة مقابل أجر، فهو أمر جديد حتى في المجتمعات الغربية ذاتها. هذا قلب للعلاقات الأبوية التقليدية، هذه صدمة... وفي المغرب مؤكد أن الصدمة ستكون أقوى وأشد. وبطبيعة الحال، فإن لكل شيء بداية، وأنا لا أستغرب أن تحدث مثل هذه الأشياء في المجتمع المغربي.

ـ في نفس السياق، قُلتَ بأنك لا تستغرب حدوث مثل هذه الظواهر في المغرب، لماذا؟ رغم أن المجتمع المغربي هو مجتمع محافظ بطبعه؟

ليس للمجتمع طبع... صحيح أنه يتسم بنزعة محافظة تقليدية، لكنه وفي الوقت ذاته مجتمع عربي ـ أمازيغي يتميز بليبرالية جنسية واضحة... وهنا يجب التمييز بين التحرر الجنسي والليبرالية. لا أعتقد أن إقدام بعض البورجوازيات على شراء الجنس دليل على تحررهن الجنسي، كما أن الرجال الذين يلجأون إلى العاملات الجنسيات ليسوا متحررين جنسياً. إن العمل الجنسي الذكوري مظهر جديد للأبوية، إنها أبوية مقلوبة يظل الفاعل الجنسي داخلها مستلباً، سواء كان زبوناً أو عاملاً جنسياً... فالعامل الجنسي، مثله في ذلك مثل العاملة الجنسية، يشعر بدون شك بالإثم وبتأنيب الضمير، وهذا ما يدل على أن العمل الجنسي عمل ليبرالي لا تحرر فيه، ولا حرية فيه.

ـ إذن، هل يمكننا التحدث عن تحول المغرب إلى "جنة جنسية" لطالبي السياحة الجنسية؟

ماذا تعني الجنة الجنسية؟ إذا كان المقصود بها أن العلاقات الجنسية سهلة الحصول وأن شراءها سهل، فبهذا المعنى المغرب فعلاً "جنة جنسية"... يكفي أن يتوفر الإنسان على بعض المال، على سيارة، على شقة، وهي وسائل الإغراء في المغرب، لكي يتحول المغرب إلى" جنة جنسية". في العمق، هل المقصود بالجنة

الجنسية وفرة وسهولة النساء والشبان بالنسبة للرجل؟ والآن بالنسبة للمرأة؟ أم أن المقصود بالجنة الجنسية السعادة الجنسية؟ هل يحقق الزبون الجنسي السعادة الجنسية مع العامل الجنسي؟

ـ أنا قصدتُ توفر المتع الجنسية بكل أشكالها؟

بهذا المعنى، المغرب جنة جنسية في شكل سوق، فيها عرض وطلب... لذلك، لا أستطيع شخصياً استعمال مفهوم الجنة بصفتي عالم اجتماع، إنه ليس مفهوماً سوسيولوجياً... إنها كلمة لها خلفيات دينية، أبوية وذكورية على وجه الخصوص... الجنة تعني أولاً وفرة الجنس بالنسبة للرجل... أما المغرب، فيوفر الجنس للنساء القادرات على شرائه... إنه جنة سوقية تتميز بالاتجاه نحو المساواة بين المرأة والرجل في الجنس المشترى.

ـ هل يمكن أن نستنتج من كل ما تقدم أن هناك استرخاصاً للجسد المغربي، خصوصاً إذا ربطنا ذلك بظاهرة "الحريك"، أي الهجرة السرية وما تحمله من مخاطر، حرق بعض المعطلين لأنفسهم، دعارة النساء... الخ؟

سبق وأن تحدثت عن تسليع الجسد، وأن الشيء عندما يُسلّع لا يتبقى له سوى قيمة التبادل... بعض الاقتصاديين يتحدثون عن اقتصاد أخلاقي، ولا يقصدون به اقتصاداً يخلو من الرشوة والنصب، إنما يقصدون به وجود بعض الخيرات غير القابلة لأن تُسلّع، لا تُباع ولا تُشترى، مثل الجسد والجنس بالضبط... إنها الخيرات المقدسة التي لا تُباع... الآن، في عصر العولمة، والعولمة هي عولمة للرأسمالية، أصبح الجسد بدوره سلعة، رأسمالاً، يسلّع ويباع ويكترى... تحوّل إلى أداة نفعل بها ما نشاء، ونحن مستعدون لبيعها، لحرقها، لشرائها، كأي شيء مدنس... طبعاً فقد الجسد حرمته التقليدية ولم يعد هو الدار الأولى للأنا... كان الجسد هو حامي الأنا الأول... هذا انتهى وأصبح الجسد الأداة الأولى التي أعلن بها عن هشاشتي الاقتصادية والاجتماعية... أصبح الجسد درعاً مضاداً، إشارة مفتوحة، ثغراً، فرجاً، أي ثقباً يتسرب منه الآخر إلى داخل الأنا...

ـ ألا يشكل هذا التطور داخل المجتمع المغربي خطراً عليه، أم أنه أمر عادي يحدث في كل المجتمعات ولا يحمل أي ضرر بين ثناياه؟

هذه الظاهرة لا تخص المغرب وحده أو الدول العربية وحدها، بل هي ظاهرة عالمية منتشرة، وهي تصاحب عولمة الرأسمالية. ربما كانت موجودة بأشكال محتشمة فيما قبل، لكنها الآن أصبحت ظاهرة عادية أكثر فأكثر، ظاهرة يتقبلها المجتمع المغربي بدوره... أمّا بخصوص الخطر، فبأي معنى؟ هذا هو السؤال. . . ثم كيف نتصور مستقبل المغرب؟ كيف نريده أن يكون؟ يجب أولاً الإجابة عن هذا السؤال، وهو سؤال صعب؟... وبعد ذلك نرى ما إذا كانت هذه الظاهرة تشكل خطراً أم أنها ظاهرة طبيعية تساهم في تطور المجتمع الحتمي نحو رأسمالية معولمة؟

العمل الجنسي، مجرد غطاء للمثلية الجنسية الرجالية؟(*)

هل تقصد بالشذوذ الجنسي فقط العلاقة التي تجمع بين مثليي الجنس أم أن له مفهوماً واسعاً؟

بالنسبة للتحليل النفسي، الشذوذ الجنسي هو الالتقاء بين عضوين من الجسد لا يمكن أن يؤدي إلى التناسل، كاللقاء بين الذكر والشرج، وبين الفم والفرج أو بين الفم والذكر. إن اللقاء السوي هو اللقاء بين الذكر والفرج، أي ذلك اللقاء الذي يمكن أن يؤدي إلى التناسل. من هنا نرى أن مفهوم الشذوذ الجنسي يقوم على قبول المتعة التي تخدم التناسل، أما المتع الأخرى، فتُرفض لأنها تفك الارتباط بين الجنس والتناسل.وقد ظل هذا التصور سائداً إلى أن ذهبت المنظمة العالمية للطب العقلي إلى التخلي عن مفهوم الشذوذ الجنسي، وذلك في أواسط السبعينيات من القرن الماضي. تم التخلي عن مفهوم الشذوذ كمفهوم علمي خصوصاً فيما يتعلق باختيار الشريك الجنسي، وتم تعويضه بمفهوم الميل الجنسي. مفاد هذا المفهوم أن الفرد يكون غيريّ أو مثليّ الميل الجنسي، بمعنى أنه يميل إلى شركاء من غير جنسه أو من نفس جنسه، وأن كلا الاختيارين يستجيب لضرورة بيولوجية جينية في المقام الأول، وأن الاختيار المثلي ليس شاذاً ما دام النشاط الجنسي تحرر من الغاية التناسلية وأصبح خاضعاً بالأساس للغاية المتعية. فبالنسبة للحداثة الجنسية، لا مجال لإخضاع الجنس لغاية التناسل، وبالتالي فإن كل الهويات وكل الممارسات الجنسية تصبح متساوية من حيث هي قادرة على تحقيق المتعة للفرد. في هذا الإطار، تتساوى الهويتان الجنسيتان الغيرية والمثلية من حيث مبدأ الضرورة البيولوجية ومن حيث الحق في المتعة الجنسية انطلاقاً من حرية الشخص في اختيار الممارسات الجنسية التي تناسبه، شريطة أن تكون خالية من العنف. لا بد هنا من الإشارة إلى

(*) من نفس المقابلة التي أجريت مع مجلة **الأسبوعية الجديدة** في ١٤ نيسان/ابريل ٢٠٠٧.

التمييز بين الهوية النوعية (رجل/امرأة) والهوية الجنسية التي تضم الهوية البيولوجية (ذكر/أنثى) والميل الجنسي (غيري/مثلي/مزدوج/مابين - جنسي) والممارسات الجنسية. هذا التمييز يساعد على فهم الشاب الذي يتعاطى اللواط (ممارسات) مثلاً لأسباب اقتصادية (بغاء) من دون أن يكون له ميل جنسي مثلي. أيضا، وُجدت حركة نسوانية متطرفة في الولايات المتحدة في أواسط السبعينيات من القرن الماضي مارست صاحباتها السحاق باسم رفض جذري للرجل، ذلك العدو الجذري، ورفضا للإنجاب الذي يعمل على تكريس تسلط الرجل. إن المثلية هنا مثلية إيديولوجية، بمعنى أنها لا تقوم على ميل جنسي مثلي نفسي، بل هي ممارسات مثلية تعبّر عن موقف نسواني نضالي متطرف.

هل اختلفت نظرة المجتمع المغربي لمثليي الجنس أم أنه ما زال يستهجنهم ولا يتقبل ممارساتهم بشكل قاطع؟

بفضل بحث وطني أنجزته عام ٢٠٠٠ حول "الصحة الإنجابية والهوية الرجالية" (الذي شمل عدداً من المدن المغربية، وكان بحثاً كمياً وكيفياً)، استطعت تشخيص خمسة أجوبة عن السؤال التالي: هل مثليّ الجنس رجل؟ يعتبر الجواب الأول أن مثليّ الجنس رجل لمجرد ذكورته (حضور القضيب)، أي بغض النظر عن ممارساته الجنسية. ويرى الجواب الثاني أن المفعول به وحده هو الذي يفقد رجولته ويستحق أن يسمى مثلياً، في حين يذهب الجواب الثالث إلى أن المثليّ الجنسي، سواء أكان فاعلاً أم مفعولاً به، لا يدخل في خانة الرجل، وتعرَّف الرجولة هنا كشرف وشهامة. أما الجواب الرابع، فاعتبر أن المثلي لا يمكن وصفه بالرجل وأن وصفه بالمرأة هو قذف في حق هذه الأخيرة، وعليه فلا بد من نزع صفتي الرجولة والأنوثة عنه. وأخيراً، اعتبر النمط الخامس أن مثلي الجنس حيوان وليس إنساناً، انطلاقاً من موقف ديني يرى أن الجنس (الذكورة/الأنوثة) أمانة وضعها الله في الإنسان من أجل مراعاتها والحفاظ عليها. من هنا يتبين أن نظرة المجتمع المغربي تجاه المثلية نظرة تطورت بحكم الحداثة، وهي نظرة تتغير حسب مؤشرات سوسيولوجية مثل السن ومكان الإقامة والمستوى الدراسي. بتعبير آخر، يتعذر أكثر فأكثر الحديث عن نظرة المجتمع المغربي إلى المثلية كنظرة موحدة ومنسجمة. آن الأوان للتخلّص من نظرة ثقافية توحد وهمياً كل المغاربة في هوية متعالية على

التاريخ. آن الأوان لمقاربة المجتمع المغربي مقاربة سوسيولوجية تبين الاختلافات الناتجة عن التقابلات بين الرجال والنساء، بين الشباب والشيوخ، بين الحضريين والقرويين، بين مختلف المهن، بين مختلف مستويات ولغات ودرجات التأهيل. كل هذه المؤشرات أصبحت تلعب دوراً في الموقف من المثلية، وأصبحت تدفع إلى التمييز بين الاتجاه المثلي والهوية المثلية والممارسات المثلية.

هل تختلف النظرة إلى مثلي الجنس "النفسي" عن مثلي الجنس "البغي"؟

هذا سؤال مهمّ يبيّن التغير الحاصل. حسب المعطيات المتوفرة لديّ، وهي قليلة، أعتقد أن التعامل مع العامل الجنسي المثلي يكون أكثر تفهماً ومرونة، لأنه يُدرَك كعامل جنسي يبحث عن كسب عيشه أكثر مما يدرَك كشاذ. يقال إنه يضطر إلى عرض جسده بسبب انعدام فرص الشغل، وإنه يضحي من أجل إعالة نفسه وأسرته. أما المثلي الذي يمارس مثليته من أجل ضرورة نفسية خالصة، فإنه يعتبر شاذاً، ومفهوم الشذوذ هنا لا يلعب دوراً إيجابياً يساعد على تفهم الحتمية النفسية التي يعاني منها المثلي، بل يظل مصطلحاً أخلاقياً يبرر العنف المتعدد الأشكال المسلط عليه.

لماذا لا يستطيع أغلب مثليي الجنس الكشف عن هويتهم الجنسية أمام محيطهم العائلي والمجتمعي؟

أولاً، بسبب النظرة الاجتماعية الواصمة، وهي النظرة التي ما زالت سائدة رغم كل التحولات. لا ينبغي أن ننسى أيضاً أن المثلية محرمة إسلامياً ومجرّمة قانونياً في المغرب. وأعتقد أن الأطباء العقليين وعلماء النفس المغاربة بكل اتجاهاتهم وتخصصاتهم لم يحاولوا حسب علمي تبليغ المجتمع المغربي بالتطورات العلمية الخاصة بالمثلية. من جهة أخرى، لم يعمل المدافعون المغاربة عن حقوق الإنسان على إدراج المثلية في أجندة نضالهم، مع العلم أن هذه القضية مدرجة الآن في أجندة المنظمات التابعة لهيئة الأمم المتحدة. للإشارة، يمكن الآن لكل مثلي الجنس أن يطلب اللجوء في دولة تقر بالحق في المثلية الجنسية كحق إنساني. من أكبر الكوارث التي كانت تصيب الأسرة المغربية أن تبدو علامات المثلية عند الولد، لأن ذلك معناه فشل التنشئة الجنسية. وعليه فإن المراهق حينما يشعر بميوله المثلية يحاول قدر الإمكان إخفاءها. الكل ما زال في المغرب يعمل على تحسيس المثلي

بأنه ليس إنساناً سوياً. وبالتالي، يضطر المثلي إلى ممارسة مبدأ التقية. في هذا الصدد، أعتقد أن المجتمع المدني في المغرب ما هو مجتمع مدني إلا بالاسم، ما دامت الحركة الاجتماعية المثلية تقابل بالرفض، أي ما دامت ممنوعة من الانتظام في إطار جمعية. بتعبير آخر، لا وجود لمجتمع مدني في مجتمع يمنع بعض الميول من التعبير عن نفسها في شكل جمعيات ليس لها هدف سياسي. نفس الشيء ينطبق على منع بعض الاتجاهات الفكرية، العلمانية أو اللادينية مثلاً. في كلمة واحدة، أعتقد أن لنا جمعيات في المغرب، لكن ليس لنا مجتمع مدني.

هل هذا هو السبب الذي يدفعهم إلى تأسيس مواقع إلكترونية؟

معظم مثليي الجنس المغاربة لهم ممارسات مثلية لكن لا يتبنون هوية مثلية من خلال حركة تفرض نفسها في الشارع العام كحركة اجتماعية تهدف إلى إعادة النظر في الأخلاق البطريركية. إن حركة "gay" في أوروبا أو أمريكا تعبّر عن المثليين الذين يتبنون هويتهم المثلية والذين توصلوا إلى انتزاع بعض الحقوق المدنية في بعض المجتمعات الغربية. أما في دول، مثل المغرب، فيلجأ المثليون، بسبب القمع المتعدد، إلى وسائل تعبير والتقاء تستعمل التقنيات الحديثة، ومن بينها مواقع الإنترنت والرسائل الإلكترونية. إنها وسائل تحافظ على السرية والمجهولية من جهة، وتمنح إمكانيات تنظيمية جديدة من جهة ثانية.

هل سيغيّر صعود حزب إسلامي في المغرب من واقع هؤلاء؟

بالرغم من وصول "حزب العدالة والتنمية" إلى الحكم في تركيا، فإنه لم يرجع إلى الشريعة الإسلامية بقصد تجريم المثلية. للتذكير، لا وجود لقوانين تجرّم المثلية في تركيا. فكل العلاقات الجنسية، الغيرية والمثلية معاً، مباحة بعد سن الثامنة عشرة، بالنسبة للجنسين. في المغرب، يختلف الوضع، فهناك الفصل ٤٨٩ من القانون الجنائي الذي يُجرّم المثلية الجنسية، وبالتالي فإن الحزب الإسلامي لن يجد أمامه قانوناً وضعياً يتوجب إلغاؤه. من المحتمل أن التضييق على المثليين بالشارع العام سوف يكون أكثر شدة.

لجوء مثليي الجنس إلى تفسير آية قرآنية تبرر شذوذهم، هل هو محاولة لشرعنة هويتهم الجنسية؟

يصعب على مثليي الجنس في المجتمعات العربية الإسلامية تبني مطلب علمنة الجنس، أي المطالبة بإخضاع الجنس لمنطق علمي وتنظيمه وفق قانون وضعي مساواتي يرجع إلى فلسفة حقوق الإنسان. إن الطريق المتبع من طرف المثليين هو محاولة إعطاء الشرعية للمثلية من الداخل باللجوء إلى النص القرآني والاستعانة بالآية التي تشير إلى تواجد الغلمان في الجنة. والجنة معناها نهاية التاريخ، أو مثل أعلى ينشده المجتمع الإسلامي. بتعبير آخر، الإسلام هو الطريق إلى الجنة، أي إلى التمتع بالغلمان. ما هو مُحرّم في الدنيا مُباح في الجنة، وبالتالي لماذا انتظار الجنة في منطق المثليين؟ لا حاجة للتذكير هنا بوجود آيات قرآنية حرمت اللواط وأشارت إلى العذاب المسلط على قوم لوط، ثم بوجود الحديث الذي يقول بقتل اللوطي، وبوجود "الاجتهادات" الفقهية حول حكم اللوطي (هل حكمه مثل حكم الزاني؟) وحول كيفية قتله (الحرق، الإلقاء به من أعلى جبل أو سور، رجمه واعتباره كالزاني إن كان محصناً، تبرئته إن كان طفلاً أو راشداً مُكرهاً تحت التهديد...)... هذه النصوص المحرِّمة للمثلية أقوى من النصوص المتحدثة عن الغلمان في الجنة. ثم إن مفهوم الغلمان لا يشمل العلاقة المثلية بين الراشدين فيما بينهم، وبين النساء فيما بينهن. لا ينبغي أن ننسى هذه الأبعاد من المثلية كحركة اجتماعية حداثية. أعتقد أن إسدال الشرعية على المثلية (وعلى كل العلاقات الجنسية غير الزواجية) من داخل الإسلام عليها أن تنطلق من الفصل بين العقيدة والعمل. إن الإيمان يظل صحيحاً وسليماً رغم ارتكاب (ما يُسمى) الكبيرة في نظر المرجئة، بمعنى أن هذه الفرقة الكلامية لا ترى في مرتكب الكبيرة كافراً (أو فاسقاً مثل المعتزلة)، بل تعتبره مؤمناً. الخوارج وحدهم كفّروا مرتكب الكبيرة، وهذا موقف شاذ يحيل الى جدال كلامي وسياسي معروف في تاريخ الإسلام. يمكن القول إن موقف المرجئة يُشكّل منطلقاً كلامياً يؤسس لعلمنة القانون من داخل الإسلام، بمعنى أنه بالإمكان سن قانون وضعي يُنظِّم الجنسانية بدون أن تمس لا بالعقيدة ولا بالهوية الإسلامية للفرد وللمجتمع وللدولة.

الأمراض
المنقولة جنسياً

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب

ـ إشكالية الأسماء ـ

تشكّل الأمراض المنقولة جنسياً مشكلة صحة عمومية في المغرب لأن تكراريتها لا تفتأ ترتفع من سنة إلى سنة حسب الإحصاءات الرسمية. وقد أشارت آخر إحصاءات وزارة الصحة إلى أن عدد الإصابات الجديدة كل سنة لا يقل عن ستمائة ألف حالة. هذا مع العلم أن الإصابات الجديدة غير مصرّح بها كلها لدى المصالح المختصة لأسباب مختلفة. أول تلك الأسباب أن بعض الأمراض المنقولة جنسياً تظل بدون أعراض asymptomatique، خصوصاً عند النساء، مما يؤدي بالمصاب الى عدم الانتباه إليها وإلى عدم الوعي بأنه ينقلها إلى غيره. وهناك أيضا التداوي الذاتي. ففي الكثير من الأحيان، يذهب المصاب مباشرة إلى الصيدلية من دون استشارة الطبيب ليقتني الدواء مباشرة، مكتفياً بوصف بعض أعراض إصابته للصيدلي أو لأحد مساعديه. واضح هنا أن الصيدلي طرف متواطئ في انتشار التداوي الذاتي ،وبالتالي في عدم التصريح بالإصابة للمصالح الإبدميولوجية المختصة بإحصاء الأمراض. وأخيراً، في القطاع الخاص، لا يعمل كل مهنيي الصحة على التصريح بكل حالات المرض التي كشفوا عنها.

لا شك في أن الأمراض المنقولة جنسياً لها انعكاسات خطيرة على صحة المصاب بها، منها على سبيل المثال العقم أو العجز الجنسي. وهي تؤدي بصاحبها إلى الوصم بالعار وإلى التهميش. من جانب آخر، يؤشر ارتفاع نسبة الإصابة بالأمراض المنقولة جنسياً الى أن "فراش الإيدز" فراش متوفر بحيث أن تكاثر الإصابة بالأمراض المنقولة جنسياً يعدّ عاملَ خطَر يسهّل الإصابة بالإيدز. من هنا ضرورة مواجهة تلك الأمراض على المستوى العلاجي أولاً وبسرعة بالرفع من إيقاع وجودة الخدمات الصحية (العمومية بالخصوص). لكن وبما أن "إنتاج" الأمراض المنقولة جنسياً أصبح إنتاجاً بالجملة في المغرب، لا بد من مقاربة وقائية أيضاً تعمل

أولاً على تمكين المواطن من معرفة صحيحة بطبيعة تلك الأمراض وبأنماط انتقالها. فارتفاع نسبة الإصابة بالأمراض المنقولة جنسياً لا يُعزى إلى الانفتاح الجنسي العملي الذي يتميز به المغرب (سواء على صعيد العلاقات ما قبل - الزواجية أو على صعيد العمل الجنسي) إلا من منظور أصولي متطرف. على العكس من ذلك تماماً، ينبغي تفسير انتشار تلك الأمراض بتجريم الجنس ومنعه خارج إطار الزواج، وبتمثلات خاطئة عن تلك الأمراض، وبتدني الخدمات الصحية وعدم تغطيتها لحاجات المواطنين. ونريد هنا الوقوف عند أهم التمثلات الثقافية السائدة للأمراض المنقولة جنسياً والتي تلعب دوراً مهماً في اتخاذ تدبير غير ملائم لها، ومن ثم في انتشارها. كيف تبني الثقافة المغربية الأمراض المنقولة جنسياً من خلال التسميات المتداولة؟ ومن خلال أنماط انتقالها وأسبابها حسب المنظور العامي؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات هي التي تبيِّن لواضعي السياسة الصحية العمومية حاجات السكان (المعرفية) في ميدان الصحة الجنسية.

كيف يتحدث الناس عن هذه الأمراض في الحياة اليومية؟ ماذا يُقال عنها؟ ما حدود النقاش حولها؟ ما المصطلحات المستعملة بصددها؟ في المخيال الاجتماعي المغربي، ترتبط "الأمراض الزهرية"[1] بجنسانية غير شرعية وشاذة. وبالتالي يعني إقرار الفرد بأنه مصاب بأحد تلك الأمراض اعترافاً بممارسات جنسية محرمة وممنوعة. إنها العيب الأكبر؛ إنها الأمراض التي تصيب العورة، أي الأعضاء غير المحتشمة التي ينبغي سترها وحجبها. والواقع أن هذا الحجب ليس لباسياً فقط، إنه أيضاً حجب لغوي بمعنى أن العامة في المغرب لا تطرح تقليدياً موضوع الجنس إلا مع الفقيه لتمييز بين الحرام والحلال أو مع المعالج بمختلف أصنافه.

بالإضافة إلى كون المرض المنقول جنسياً يرتبط في المخيال الشعبي بالجنسانية السيئة (اللاشرعية، الشاذة)، فإنه يعرّض صاحبه للاستهزاء والاستخفاف، خصوصاً في صفوف الرجال. فهو يعني أن الرجل سقط في حبال امرأة مريضة، مما يقوده إلى فقدان مروءته وشرفه. ومن ثم ، لا أحد يتحدث تلقائياً عن الإصابة بمرض من تلك

(١) وهي الترجمة العربية لعبارة maladies vénériennes، التي تربط تلك الأمراض بالزهراء Vénus، إلهة الحب والجمال عند الرومان. وهو ما يعني أن العرب تبنوا من دون وعي من خلال هذه الترجمة الآلية النظرة الأسطورية الرومانية.

الأمراض لأصدقائه أو لعائلته بحثاً عن نصيحة أو عن دواء أو عن مواساة. والمسألة أكثر تعقيداً بالنسبة للفتاة وبالنسبة للإنسان المتزوج. صحيح أن الإسلام والقانون الجنائي المغربي يمنعان الفتيان والفتيات معاً من كل علاقة جنسية قبل الزواج، إلا أن المجتمع المغربي (ككل مجتمع أبوي ذكوري) يسمح عملياً للفتيان بممارسة الجنس قبل الزواج مع العاملات الجنسيات، ويتفهم إلى حد ما إصاباتهم بالأمراض المذكورة، بل يرى في ذلك دليلاً على فحولتهم. على العكس من ذلك، يصعب على الفتاة العزباء أن تعلن عن إصابتها بمرض منقول جنسياً لأن في ذلك اعترافاً باقتراف جنسانية سيئة، غير شرعية. من هنا أهمية تسمية تلك الأمراض وتفسيرها في التداول اليومي. وهنا تعمل التسمية الرئيسية (= البرد) على نفي الأصل الجنسي للأمراض المنقولة جنسياً. وهي تسمية تلعب في الوقت ذاته دور النظرية التفسيرية التي لا ترجع الإصابة إلى جرثومة (أو فيروس) انتقلت عبر الجماع، وإنما إلى البرد، أي إلى ظاهرة طبيعية تصيب الإنسان رغم استقامته الأخلاقية. مفاد هذه النظرية، بقصد الحفاظ على التوازن الاجتماعي، أن الإصابة بالبرد هي المسؤولة عن كل أنواع السيلان التي تصيب الفرج والذكر، وعن كل الأعراض الأخرى المرتبطة بهذه الأمراض مثل الحبوب أو الحك أو الجرح أو التورم... ومن المعتقدات أن البرد يمكن أن يُخَزَّنَ من دون علم صاحبه وأن يظل نائماً في الجسم لسنين طويلة، ثم يستفيق ليتحول إلى مرض. تبعاً لهذا المنطق، يمكن للفتاة العزباء، في حالة إصابتها، أن تدعي أنها اختزنت البرد في فرجها أو رحمها وأنه استفاق من نومه. تقول عاملة جنسية في هذا الصدد: «الرحم مثل وعاء بمقدوره الاحتفاظ بالبرد أو بالمني لمدة طويلة... إنه متاهة غريبة... لذا، يتطور المرض في الرحم بشكل تدريجي، ويظل مخفياً...». وتذكّر هذه الآلية بنظرية "الطفل الراقد" الذي يبرر استمرار الحمل لسنين طويلة، وهي النظرية التي دعمها الفقهاء الكبار واضعو المذاهب، والتي استعملها المجتمع المغربي لتبرير الحمل غير الشرعي. وفي الكثير من الحالات، يلجأ الطبيب نفسه إلى نظرية البرد حفاظاً على توازن الأسرة واستمرارها.

أثناء سرد أسماء مختلف الأمراض المنقولة جنسياً، لا يفتأ الإنسان المغربي "العادي" يردد عبارة «الله ينجينا!»... وتؤشر هذه العبارة لوحدها على عدم علمنة

حقل الصحة، بمعنى أن المرض لا يزال يُدرك كعقاب يسلّطه الله على عبده بقصد اختبار إيمانه وصبره. إلى جانب هذا الخوف من الله ومن المرض العقابي، يتجلى بوضوح أن المغاربة بشكل عام لا يعرفون الكثير عن تلك الأمراض. وهذه تصريحات بعض المبحوثين بهذا الصدد:

- «لا أعرف سوى اسم السيدا» (فلاح).
- «لا أعرف بدقة، لا أذكر اسم ذلك المرض، المهم أن هناك سيلاناً» (طالب).
- «لا أعرف بالضبط اسم المرض. إنها حبة فوق القضيب» (عامل).
- «لا أعرف بعض التسميات... ليست لدي فكرة عن الأمر... أمراض النساء معروفة. أما أمراض الرجال، فلا أعرف» (تاجر)...

أثناء هذه المقاربة الأولية من طرف السكان، غالباً ما يتم الوقوف عند أحد الأعراض من دون ربطه بمرض معين، ونادراً ما يتجاوز المبحوث ذكر أكثر من ثلاثة أمراض منقولة جنسياً. والأمراض التي تكرر ذكرها بشكل ملحوظ هي "البرد"، السفليس siphylis والسيدا (الإيدز). وهناك بعض الأفراد الذين أقروا أن السيدا هو المرض الوحيد الذي ينقل جنسياً كما ذهب إلى ذلك فقيه وعامل، وكلاهما من طنجة. وأقامت عاملة جنسية تمييزاً بين السفليس و"النّوّارْ" من دون أن تعلل ذلك، مع العلم أن "النوار" هو الاسم الذي يطلق تقليدياً على السفليس في المغرب. ولم تستطع امرأة أخرى أن تقف على الترادف بين السيدا والإيدز، قائلة: «الجميع يتحدث عن السيدا، أما الإيدز فلا أعرف ما هو». ولا تتردد هذه المرأة في ذكر الإيدز، بالإضافة إلى السيدا، في لائحة الأمراض المنقولة جنسياً، مبيّنة من خلال ذلك أن معرفة تلك الأمراض معرفة بالسماع فقط، معرفة لا تقوم على معلومات واضحة. أكثر من ذلك، يُصاب المرء بأحد تلك الأمراض ويُعالج منه من غير أن يعرف اسم المرض الذي أصابه كما اعترف بذلك موظف في مدينة خنيفرة.

أمام الجهل بأسماء الأمراض المنقولة جنسياً، كثيراً ما يلجأ المبحوثون إلى كلمة "البرد" لتسمية كل تلك الأمراض: «نحن لا نعرف ما المقصود بالأمراض المنقولة جنسياً. كل ما يمكن أن نقوله إنه البرد» (فلاح). وفي نفس الاتجاه، تقرّ ممرضة بمدينة آسفي أن «السيدا والسفليس وحدهما ينتقلان عن طريق ممارسة

الجنس... أما الأمراض الأخرى التي تصيب الأعضاء التناسلية فمردها إلى البرد».
ويعني "البرد" كمرض، في المنظور الشعبي (الذي يتواجد عند بعض مهنيي الصحة أيضاً)، حدوث سيلان وفقدان الرغبة الجنسية والفحولة. بسببه يتحول الرجل إلى كائن بارد يعجز عن الانتصاب. وهذه أعراض تخصّ الرجل، فهي أعراض تحوّله إلى امرأة، مما يعني ضمنياً أن السيلان والبرد من المواصفات التي تُربَط تقليدياً بالمرأة في المنطق الصحي الأبوي اللاشعوري.

بعد تعميق السؤال وتدقيقه مع المبحوث، استطعنا تشخيص لائحة من الأسماء المتداولة، الخاصة بالأمراض المنقولة جنسياً. تتضمن اللائحة ٤٤ اسماً تتوزع بين أسماء وطنية وأخرى محلية جهوية. ولا يتجاوز عدد الأسماء المتواجدة على الصعيد الوطني تسعة، وهي منطوقة بالدارجة المغربية: البَرْدْ (أصَمّيدْ بالأمازيغية)، بَرْدْ دِيالْ لَعْيالاتْ (برد النساء)، الشَّنْكَرْ chancre، الجْرْبَا gale، مرْضْ الوَالْدَا (مرض الرحم)، النّوّارْ siphylis، السّيَلانْ blennorragie، الزُّهْري siphylis، السيدا. تبين هذه اللائحة أنه جرى تبني كلمة السيدا عن الفرنسية كما هي، خلافا لكلمة chancre التي تم تعريبها في صيغة "الشنكر".

أما الأسماء المحلية الجهوية فعددها ٣٥ اسماً: ١٦ في إقليم طنجة، ١١ في إقليم خنيفرة، و٨ في إقليم آسفي (وهي الأقاليم الثلاثة التي أُجْرِيَتْ فيها البحث تحت إشراف وزارة الصحة). من بين الأسماء التي ينبغي الإشارة إليها في إقليم طنجة، "برد الذْكَرْ" pénis، "لَحْرِيقْ دَلْبُولاَ" (حريق البول)، "مرض الرجال"، واكلا (حك جلدي)، "سِفِلِي" siphylis. أما في إقليم خنيفرة، فهناك "برد دِيالْ لَحْجَرْ" (برد المنطقة الحوضية)، سُلْطَانْ للتعبير عن siphylis وبعض الأسماء الأمازيغية. وفي إقليم آسفي، "بَرْدْ دِيالْ نْبُولاَ" vessie، "شوبيس" و"صوبيص" (وهما تعريبان لـ chaude-pisse)، الحي (للتعبير عن siphylis).

انطلاقاً من هذه اللائحة، تمكنا من تشخيص الأنماط التي يعتمدها المنطق المغربي في تسمية الأمراض المنقولة جنسياً. والأنماط هي:

– النمط العضوي: المقصود به تسمية المرض باسم العضو المصاب مثل "مرْضْ الوَالْدَا (مرض الرحم)"، "برد الذْكَرْ"، "برد دِيالْ لَحْجَرْ (برد المنطقة الحوضية)"، "بَرْدْ دِيالْ نْبُولاَ"...

- النمط العَرَضي، ويعني تسمية المرض بأحد أعراضه مثل النُّوّاز (في حالة السفليس في مرحلته الثانية حيث تظهر على جلد المصاب علامات تشبه الزهور، أي "النوار" بالدارجة المغربية)، حَكّ، واكّلا، لحريق، السيلان، طْوابَعْ (علامات جلدية)، "قَشْر" (قشرة)...

- النمط السببي، أي إرجاع المرض إلى السبب المزعوم مثل البرد، أو الحقيقي عند الإصابة بقَمْل العانة morpions. وهنا تظهر بعض الكلمات مثل لُقميلاً أو لُفْرِيرْشا (تصغير للفراشة).

- النمط الجنسي، أي ربط المرض بأحد الجنسين، الإناث أو الذكور، مثل "بَرْدْ ديالْ لْعْيَالاتْ"، "مَرْضْ الرجالْ"...

- النمط الرمزي وهو نمط يسمي المرض بما (كان) يرمز إليه مرض السفليس من الاستعصاء على الطب التقليدي. فالسفليس سمي "السلطان" في بعض المناطق لأنه "سلطان الأمراض" حسب تعبير أحد المبحوثين. فهو المرض السلطان الذي قهر البشرية لقرون طويلة، وسمّي "الحي" لأنه يتطور من مرحلة إلى مرحلة مثل الكائن الحي، ولكن بالخصوص بالنظر إلى سلطانه الذي لا يموت ولا يقهر...

- النمط الاقتراضي، ويعني اقتراض أسماء أجنبية مثل السيدا أو الشنكر أو الصوبيص.

من جهة، تبين هذه الأنماط سيادة المقاربة الوصفية التجريبية التي تحيل الى المرئي والمُعاش. وتبين من جهة أخرى سيادة كلمة البرد؛ فالبرد مفهوم يقوم بوظائف متعددة ومتكاملة، وهي الوظيفة الاسمية والوظيفة التفسيرية-السببية ثم الوظيفة الاجتماعية التي تحجب المصدر الجنسي للأمراض "الزهرية". ومن ثم، يغدو الرهان، بالنسبة للذهنية المغربية، قدرتها على تبني مفهوم "الأمراض المنقولة جنسياً" وقبول كل ما يترتب عنه اجتماعياً وأخلاقياً ودينياً. لكن البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً لا يقف عند مستوى التسمية التبويبية nosologie، بل يتعداه إلى مجال تفسير الأسباب étiologie والذي لا يقف عند حدود عامل "البرد" (كما سنرى في الصفحات القادمة).

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً
ـ إشكالية الأسباب وأنماط الانتقال ـ

بدورها، تبيِّن التمثلات المغربية عن الأمراض المنقولة جنسيا أنها بناء ثقافي اجتماعي أكثر منها مرآة للمنظور الطبي العالِم. صحيح أن بعض العناصر العلمية تتواجد في المعرفة العادية حول تلك الأمراض كما يتبدى ذلك عند تاجر في آسفي حيث يقول: «البرد ميكروب... والسيدا أصله ميكروب... فبمجرد أن يكثر الفرد من العلاقات الجنسية المختلفة، سرعان ما يصاب بذلك الميكروب». لكن البعض الآخر يميز بين الميكروب والمرض، بحيث أن الإصابة بالميكروب لا تعدّ مرضاً أو سبباً في المرض، وإنما شيئاً تافهاً لا وقع له على صحة الفرد. وبالتالي، نادراً ما يتم تشخيص الميكروب بصفته السبب المباشر (والوحيد) في الإصابة بأحد الأمراض المنقولة جنسياً. أبعد من ذلك، يوجد خلط بين مفهومي السبب cause ونمط الانتقال mode de transmission: «الأسباب؟ السيدا، النوار، الشنكر والبرد، كلها تأتي من العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة...» حسب بائع سجائر بالتقسيط في خنيفرة. وتضيف عاملة جنسية في طنجة: «النوار يأتي من الفساد». وفي نفس الاتجاه، يؤكد موظف في طنجة أن «سبب الشنكر هو الباغيات». في نظر الأغلبية، إذن، هناك ترادف بين السبب ونمط الانتقال: «السبب الأول هو الجنس». فالمغربي "العادي" لا يرى في الجرثومة أو الفيروس سبب المرض، وفي العلاقة الجنسية أو العدوى بالدم نمط الانتقال. ومن ثم يظل التمييز بين السبب ونمط الانتقال تمييزاً خاصاً بالمنظور الطبي المحترف، ذلك المنظور الذي لا يزال غريباً عن التمثلات المتداولة في المجتمع المغربي. ما هو متداول هو أن أسباب الأمراض المنقولة جنسياً هي الميكروب، النساء، العلاقات الجنسية، التصافح مع مصاب بالسيدا، الفساد الجنسي، البغاء، عدم احترام النواهي الدينية، العقاب الإلهي... ويؤدي التداخل بين السبب ونمط الانتقال إلى

الخلط بين السبب من جهة وبين العنصر الناقل وطبيعة العلاقة والسياق الاجتماعي من جهة ثانية. إلى جانب علم الأسباب étiologie الطبي، لا بد من الإقرار بوجود 'إتيولوجيا' عادية وعفوية، وهي المسؤولة بشكل كبير عن التدبير اليومي للأمراض المنقولة جنسياً في المجتمع المغربي الراهن. وانطلاقاً من المعطيات الميدانية المجمعة، ارتأينا أن "الإتيولوجيا" العفوية تتوزع بين أربعة حقول هي : حقل البرد، حقل الفساد، حقل العدوى contamination بالقرب الجسدي، حقل اللامرئي (l'invisible).

١ ـ حقل البرد

يظل البرد العامل المفسر الأقدم، كسبب وكنمط انتقال. في هذا السياق، تقول ربة بيت، ذات مستوى تعليمي ثانوي: «حين يتبول الإنسان في الهواء الطلق، أو حين يكون الجهاز التناسلي حساساً تجاه البرد، حين تتوضأ المرأة بالماء البارد، حين يمارس الرجل العادة السرية في الهواء الطلق... كل ذلك أسباب لتلك الأمراض التي تنتقل بعد ذلك عبر النشاط الجنسي من فرد لآخر». وذهب بعضهم إلى الإقرار بأن الوضوء بالماء البارد من أجل صلاة الفجر سبب في الإصابة. إن البرد سبب في حرقة التبول وفي السيلان وفي النوار وفي الشنكر، كما جاء ذلك على لسان الكثير من المبحوثين. وبإمكان السيلان أن يتحول إلى سفليس أو العكس حسب هذا المنطق الثقافي إذ ليس لكل مرض خصوصيته، فلا وجود لترابط بين مرض معين وجرثومة معينة.

واضح أن نظرية البرد موروثة عن الطب العربي الوسيط الذي ورثها بدوره عن الطب اليوناني والروماني. مفاد هذه النظرية أن المرض ينتج عن كثرة البرد وشدته، أو عن قسوة الحرارة بالنسبة لأمراض أخرى. ونظرية البرد لا تخص الأمراض المنقولة جنسياً وحدها، بل تسري على الكثير من الأمراض. ومن هنا إمكان الكثير من أعضاء الجسم أن تصاب بالبرد. فلماذا احتفظت الثقافة المغربية بكلمة "البرد" لتفسير الأمراض الجنسية خصوصاً؟ لماذا استمر اللجوء إلى "البرد" خصوصاً وأن تلك الأمراض كانت من أهداف الطب الاستعماري منذ العشرينيات من القرن العشرين، بمعنى أنه من المفروض أن السكان المغربيين قد تعرضوا إلى تربية صحية

تؤهلهم للتخلي عن البرد كتسمية وكتفسير. فهل كانت تلك التربية ناقصة وكان التركيز منصباً على العلاج بدل الوقاية؟ أم أن التشبث بالبرد كتفسير يقوم بوظائف أخرى، غير ظاهرة، لا تزال مستمرة إلى اليوم؟ أهم تلك الوظائف الكامنة أن البرد يرمز إلى النساء، وهو ما وقفنا عليه فعلاً في الورقة السابقة المتعلقة بالأسماء. فمن بين الأسماء التي تمّ تشخيصها: "برد العيالات"، وهو الاسم الذي يجعل من البرد خاصية نسائية. أما الرجل، فمصاب بالبرد فقط، ولم نصادف أبداً عبارة "برد الرجال". في الرمزية التقليدية، يتم الربط بين المؤنث والماء والسائل والبرد. أليست المرأة فعلاً سيلان ماء أبيض أو أصفر أو أخضر؟ أليست سيلان دم حيض أو نفاس، سيلان دم أحمر أو أسود؟ لقد أضحى السيلان أمراً يحدد ويعَرِّف هوية المرأة. وتبعاً لهذا التعريف للمرأة كسيلان "خطير"، تغدو المرأة مصدر الأمراض التي تصيب الرجل أثناء العلاقة الجنسية. إنها السيلان الذي يحوّل الرجل إلى ضحية، إلى ضحية بردها المؤسس، الشيء الذي "يبرّد" الرجل بدوره ليفقده رجولته، أي فحولته وخصوبته. إنها معركة بين الجنسين، معركة مفادها أن المرأة، باعتبارها برداً، شر يتوجب الاحتراس منه. وهذا طرح أبوي ذكوري يعبّر عن نفسه في الطب التقليدي كما في حقول أخرى. إن المرأة ـ السائل خطَرٌ على الرجل في إطار الطب التقليدي، وعلى الرجل أن يتجنب ممارسة الجنس أثناء كل أشكال السيلان. في هذا الاتجاه، تقر عاملة جنسية في طنجة أن «المرأة السليمة يابسة». لكن هل توجد امرأة يابسة في منظور الأبوية التي ترى في الأنثى سيلاناً أبدياً؟ ومن ثم، فإن الربط بين البرد والمرأة اتهام للمرأة في إصابة الرجل بأمراض في جهازه التناسلي وفي جنسانيته بشكل عام. وهذا ما تؤكده الكثير من تصريحات المبحوثين: «إن مرض السيلان يأتي من المرأة... إنها مصدره... فالمرأة بما أنها متسخة تحتفظ بالبرد، وحين يجامعها الرجل، فإنه يمتص الميكروب الذي تختزنه». وعليه، فإن الرجل ما هو سوى منقِّل المرض من امرأة إلى امرأة، إنه ضحية في إطار نظرية البرد التي تعيد إنتاج كراهية النساء misogynie في لاشعور المعرفة الذكورية بكل أصنافها. إن البرد ملكية خاصة بالمرأة نظراً لأنوثتها، أما الذكر فهو حرارة وفحولة. كل هذا يجعل من إصابة الرجل بالبرد النسائي مصيبة أبوية. خلاصة القول إن الصراع الجنسي صراع بين الذكر والأنثى، بين الرجل والمرأة، بين الحرارة والبرد، بين الصحة

والمرض، وبين الخير والشر. وبديهي أن هذه الثنائيات الإيديولوجية ليست مجرد إيديولوجيا يوظّفها الرجل عن وعي وعن قصد، فهي تطال ذهنية المرأة أيضا بحيث أن الإيديولوجيا لا تؤتي مفعولها إلا إذا انطلت على ضحيتها وإلا اذا ساهمت ضحيتها في نشرها وإعادة إنتاج الإيمان بها. وفعلاً، تقرُّ ربة بيت في آسفي بأن «المرأة هي التي تصيب الرجل بالبرد، هي التي تعديه، وليس العكس».

في هذا الإطار، يتحول كل ما هو ساخن إلى دواء. فالمادة الساخنة في الدرجة الثانية غذاء ودواء في آن واحد (مثل النعنع الأخضر)، أما المادة الساخنة في الدرجة الثالثة فهي دواء فقط (مثل الحُلْبَة fenugrec)، في حين أن المادة الساخنة في الدرجة الرابعة سُمّ[١]. وبالتالي، يعمل الطب التقليدي على معالجة البرد بما هو ساخن مثل البصل والثوم والأصَف câpre و"رأس الحانوت" (مجموعة من التوابل) وأكلة مغربية تدعى "المساخن" بالضبط. ويؤكد أحد العشّابين المستجوبين أن "النوار" (السفليس) نفسه يُضادُّ ويُعالَج بما هو ساخن لأنه أيضاً أحد تمظهرات البرد.

٢ ـ حقل الفساد

يحيل حقل الفساد (او الفسق débauche) على كل السلوكات الجنسية اللاشرعية واللاسوية (الشاذة). فهو حقل يشمل العلاقات الجنسية الحرة بين الرجل والمرأة، ، أو العلاقة بين العاملة الجنسية وزبونها ، كما يعني أيضاً ممارسات جنسية معينة مثل إتيان المرأة من الدبر أو العلاقة الجنسية المثلية بين رجلين. وفي كل الأحوال، يعني الفساد الجنسانية السيئة التي تفضي حتماً إلى الإصابة وإلى المرض. هذه الجنسانية السيئة تسودها فكرة القذارة الأخلاقية، وفكرة الوسخ. وهنا يصبح دور السبب (الجرثومة أو الفيروس) ثانوياً جداً لأن الفساد مُمْرِض pathogène في ذاته وبذاته. إن المرض كامن في العلاقة الجنسية الفاسدة. وتذهب الكثير من أقوال المبحوثين في هذا الاتجاه:

(١) Jamal Bellakhdar : *Médecine traditionnelle et toxicologie ouest-sahariennes. Contribution à l'étude de la pharmacopée marocaine*, Editions techniques nord-africaines, Rabat, 1978, p. 85.

ـ «السيدا، إنه الجنس خارج الزواج» (طالب، خنيفرة).

ـ «الإنسان الذي يفسد، لا بد أن يصاب بمرض... إذا فَلَت من مرض، سيصيبه مرض آخر» (تاجر).

ـ «إن الله يمنعنا من اتباع طريق الفساد لاجتناب أمراض مثل السيدا» (فتاة).

بالنسبة للمبحوثين، تحيل الجنسانية اللاشرعية الى الخيانة الزوجية والى تعدد الشركاء الجنسيين والخلط بينهم. وطبعاً، يظل العمل الجنسي هو التعبير الرئيسي عن الفساد في بعده اللاشرعي. فهو يعني الشارع وتجارة الجسد والخلط بين الشركاء الجنسيين والوسخ والكحول والمخدرات. في هذا الإطار، ذهبت قوادة في خنيفرة إلى فك الارتباط بين الجنس والسيدا، قائلة: «السيدا يأتي من المخدرات... وليس من العلاقات الجنسية... لم أر قط في حياتي إنساناً أصيب بالسيدا من جراء علاقات جنسية». وتذهب عاملة جنسية بطنجة في نفس الاتجاه: «إن استهلاك المخدرات يمكن أن يؤدي إلى السيدا... حين تستهلك المخدرات لمدة سنتين أو ثلاثة، يُعطَب الرحم، يتطور المرض وتُصاب بالسيدا... فالمخدرات لا تتسبب في النوار، إنها تتسبب في السيدا!».

أما الممارسات الجنسية الشاذة، فتحيل أولاً الى تغيير الأوضاع positions، ثم الى إتيان المرأة من الدبر والى اللواط: «حين نمارس الجنس بشكل شاذ، وقوفاً أو جنباً مثلاً أو حين يكون الرجل تحت المرأة، لا يخرج المني بكمية كبيرة... ويتحول المني الذي يبقى في الجهاز التناسلي إلى قيح» (فلاح). ويصرح الكثيرون أن المرأة تصاب بأحد 'الأمراض الزهرية' إذا وُطِئَتْ بعنف أو أتيت من دبرها. فإتيان المرأة في شرجها مرض في حد ذاته حسب عاملة جنسية، وهو فعل مُمْرِض كما "يفسر" ذلك أحد الفلاحين في منطقة طنجة: «في الشرج جزء من ١٥ سنتيمتر كله ميكروبات، من الرِدْف إلى المصران الكبير... هل يجوز أن نضع قضيبنا في ثقب المرحاض؟ لا... إن الشرج مثل المرحاض... ينبغي أن يكون الإنسان جاهلاً، وحشياً، حيوانياً لكي يلج المرأة من شرجها... ١٥ سنتيمتر من الميكروبات والرجل يلعب هناك، يا للحماقة». في هذا السياق، يتم التنديد باللواط أيضاً كسبب السيدا: «إن سبب السيدا في المغرب هم الأجانب، فهم مفعول بهم (جنسياً)، هم الذين جاءوا بهذا

الفيروس» (بائع سجائر بالتقيسط، خنيفرة). وهو موقف يشاطره الكثير من المبحوثين. لكن ما هو مثير للانتباه هو الاعتقاد بأن المفعول به وحده سيصاب بالسيدا. فمن جهة، المفعول به يشبه المرأة من حيث هو مفعول به، ومن جهة ثانية، فهو لا يشبه المرأة لأنه لا يحيض، أي لا يستطيع تطهير جسمه بفضل الحيض (كما تفعل المرأة في إطار هذا الاعتقاد). وبالتالي، سيحتفظ المفعول به بالميكروب داخل جسده، و«سينتشر الميكروب في العمود الفقري الذي سيتهدم تدريجياً». واضح أن هذا الاعتقاد الخطير يمدد بشكل لاشعوري التمجيد اللاشعوري، الأبوي، للفاعل في العلاقة اللوطية، إذا لا يعتبر الفاعل شاذاً لأنه لا يخون نموذج الإيلاجية، ذلك المحدد المحوري للهوية الرجالية. أخيراً، هناك من اعتبر العلاقة السحاقية بين امرأتين سبباً في الإصابة بالسيدا لمجرد أنها شذوذ وفساد.

٣ ـ حقل العدوى (القرب الجسدي)

المقصود بالعدوى الإصابة بمرض منقول جنسياً من دون اتصال جنسي، وهي مفارقة في المنظور الطبي. وفعلاً، باستثناء السيدا (الذي ينتقل عبر الدم أيضاً)، كل الأمراض المنقولة جنسياً تتطلب وقوع علاقة جنسية لكي تنتقل من شخص لآخر، ولذلك سميت أمراضاً منقولة جنسياً. لكن المنطق الطبي الثقافي المغربي التقليدي يجعل من نمط الانتقال غير الجنسي أمراً ممكناً في الأمراض المنقولة جنسياً، وهو ما يفسر عدم رواج وتداول هذه التسمية ـ المنظور في الثقافة المغربية غير العالمة. وفي هذا الموقف استعادة لنموذج العدوى، أي انتقال المرض من شخص لآخر بسبب تجاور الأجساد كما هو الأمر في حالات الطاعون peste أو مرض السل tuberculose مثلاً.

في هذا الإطار، أكد المبحوثون أكثر من مرة أن الحمّام العمومي التقليدي والمراحيض أماكن تنتقل فيها "أمراض البرد" من دون حدوث اتصال جنسي. فالشخص المصاب يترك "برده" أو جرثوماته وفيروساته في المكان الذي يستعمل، وبالتالي يتوجب على كل مستعمل لنفس المكان أن يغسله وينظفه قبل استعماله، تجنباً للإصابة بأمراض الجنس. و يرتفع خطر الإصابة خصوصاً في الحمامات التي

يستعملها الرجال والنساء بالتناوب. ففي هذه الحمامات المختلطة من دون اختلاط، تنتقل الأمراض بين الجنسين من دون وقوع اتصال جنسي لأن الميكروبات تبقى في الحمام بعد مغادرة حاملها. وبشكل أدق، ينقسم حقل العدوى إلى نمطين، نمط الانتقال عبر الإفرازات الجسدية، ونمط الانتقال عبر استعمال حوائج المصاب (مثل الملابس أو فرشاة الأسنان...).

بالنسبة للنمط الأول، فهو نمط غير جنسي لأن الإفرازات الجسدية المعنية هنا هي التنفس، الدم والعرق، فليس المقصود بها المني. وهكذا يعتقد بعض المبحوثين أن احتكاك الجلد بالجلد ينقل النوار وأن التبول في مكان تبوّل فيه شخص مصاب بالنوار يصيب المتبوِّل "بالنوار"، كما أن القبلة تعتبر ناقلة السيدا... وأقرت امرأة من آسفي أن السفليس والسيدا أمراض تنتقل من شخص لآخر عبر التنفس. وفي نفس السياق، أكد مبحوث آخر أن «السيدا مرض معدٍ جداً، ويمكن أن ينتج عن المصافحة أو عن دخان السيجارة أو "الكيف" (القنب الهندي)، أو عن كأس الخمر التي نشرب منها مع مصاب أو حين نقبّل مصاباً على خده...». وبإمكان الدم أن ينقل "البرد" من شخص لآخر.

أما فيما يتعلق بالنمط الثاني، فإن استعمال حوائج المصاب يقود إلى الإصابة. في هذا الإطار، تتم الإشارة إلى الكأس أو الملعقة التي يستعملها المصاب بالسيدا، وتعتبر قدرتها النقلية مماثلة لقدرة الإبر. ويعتبر هذا المنطق أن ملابس المصاب بالسيدا معدية، مثلها مثل ملابس المصاب بالنوار أو بالقمل. والفوطات نفسها يمكن أن تنقل السفليس أيضاً حسب ربة بيت. لكن تجب الإشارة هنا إلى أن مثل هذه التصورات تبدو نادرة، وهو الشيء الذي ستؤكده بلا شك دراسات كمية إحصائية.

٤ ـ حقل اللامرئي

يربط المخيال الثقافي التقليدي بين الأمراض المنقولة جنسياً وبين السحر أو العين، كما يفعل مثلاً في حالة العجز الجنسي، أو ما يسمّى "الثّقاف" في الدارجة المغربية. هنا تلجأ بعض النساء إلى بعض التقنيات "السحرية" (مثل "التوكال" وهو وضع "أشياء" في الأكل، والحرز الذي يكتبه فقيه أو "كركور" الأحجار الذي يتخطاه الرجل بدون وعي) من أجل إصابة الرجل بالبرد، والمقصود هنا بالبرد العجز

الجنسي. وهنا تجدر الإشارة إلى الترابط القائم بين ما هو نفسي (العجز) وما هو فيزيقي (البرد، السيلان). ومن جانب آخر، أقر البعض أن مرض السيدا نفسه يمكن أن ينتج عن العين.

إن هذه الأنماط السحرية غير جنسية، لكنها لا تستحوذ كلياً على حقل اللامرئي. ذلك أن الأمراض المنقولة جنسياً يمكن أن تنتقل عن طريق العلاقات الجنسية بين الجن والبشر، وهو اعتقاد لا يميز الثقافة المغربية وحدها، وإنما يخترق كل المخيال الإسلامي. وهكذا، «حين يجامع جن ما امرأة، لا بد من أن ينقل لها مرضه إن كان مريضاً». فإذا كان الجن يتسبب في بكم وصم وإعاقات البشر، لا شيء يمنع من تسببه في الأمراض المنقولة جنسياً للبشر.

لكن الأغلبية من المستجوبين ترى أنه لا علاقة للجن بالبرد كمرض فيزيقي، وأن الجن أو السحر يتسببان في فقدان الرغبة الجنسية وفي العجز الجنسي. هل يسري فك الارتباط بين الأمراض المنقولة جنسياً وبين اللامرئي على الله؟ ما دور الإرادة الإلهية في الأمراض المنقولة جنسياً؟ هنا تبرز فرضية العقاب، أي ذلك التصور الذي يرى في الأمراض المنقولة جنسياً عقاباً يسلطه الله على "مرتكبي الفواحش". ولا تتناقض هذه الأطروحة مع الانتقالية الجنسية بين البشر، بحيث أن الانتقالية الجنسية هي في الوقت ذاته معصية وسبب (في الإصابة). فالانتقالية الجنسية يمكن أن تكون السبب الذي يختاره الله من أجل إصابة فرد ارتكب معصية (ولو غير جنسية)، أي من أجل عقابه أو اختبار إيمانه وصبره. إن المرض علامة، أو رسالة يبعثها الله إلى الإنسان ليذكره بأن ما يقوم به حرام. في هذا السياق، يقول فلاح: «آكل لحم الخنزير يُصاب بالسرطان أو بمرض القلب، أما الزاني فيصاب بالنوار أو بالسيدا... وكل تلك الأمراض عقاب من عند الله».

خاتمة

من خلال استعراض الحقول الأربعة التي تخلط بين الأسباب وأنماط الانتقال، يتبين أن حقل البرد يسمح بفك الارتباط بين الأمراض المنقولة جنسياً وبين الجنس، ويعني ذلك إمكانية تبرئة "الزاني" أو "الزانية" من تهمة الزنا. فبعض الأمراض تقلق المجتمع إلى درجة أنه يضطر لإخفائها، ولإقصائها، وهذا ما يحدث بفضل نظرية

البرد في المجتمع المغربي التقليدي. إن البرد كسبب يمكّن المجتمع من نفي الانتقالية الجنسية عندما يجد مصلحته في ذلك. أما حقل الفساد، فهو الحقل الوحيد الذي يربط حتماً بين الأمراض المنقولة جنسياً وبين الجنس؛ والفساد جنسانية سيئة، لا شرعية أو/وشاذة. وهو الحقل الذي يستعمله المجتمع بقصد الحفاظ على الأخلاق وبقصد إقصاء وتهميش بعض الفئات الاجتماعية "الخطيرة" مثل العمال والمثليين الجنسيين. على عكس حقل الفساد، يقوم حقل العدوى على نمط انتقال غير جنسي للأمراض المنقولة جنسياً، ويجعل من الأمراض المنقولة جنسياً أمراضاً معدية من دون حاجة إلى اتصال جنسي. خلافاً لهذه الحقول الثلاثة، يقوم حقل اللامرئي على سببية عمودية تجعل الإنسان ضحية إصابات تأتي من عالم سفلي (الجن) أو من عالم علوي (الله)، وهي سببية توظف الانتقالية الجنسية وتشملها ولا تتعارض معها.

إزاء الأمراض المنقولة جنسياً، يلجأ الفكر اليومي (المغربي) إما إلى حقل واحد بقصد التفسير والتبرير، أو يؤلف بين هذه الحقول ويركّب فيما بينها، كل ذلك مراعاة للمصلحة، أي حسب الوضع الاجتماعي للفرد المصاب (سنه، جنسه، وضعه الزواجي، مهنته...). إن البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب يعبّر عن عقل عملي بالأساس، عن عقل يهدف إلى ضبط التوازن الاجتماعي بفضل "علم" طبي متعدد المصادر والمراجع.

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب
ـ الإبدميولوجيا العفوية ـ

في الأصل، كانت الإبدميولوجيا épidémiologie تهتم بالأوبئة épidémie فقط لكنها أصبحت اليوم ذلك الفرع من الطب الذي يدرس ظهور وتكرارية ونمط انتشار وتطور الأمراض التي تصيب مجموعة من الأفراد. بتعبير آخر، تجيب الإبدميولوجيا، الوصفية منها على وجه الخصوص، على التساؤلات التالية: ما هي الفئات الاجتماعية التي تمرض أكثر؟ ما هي الفئات التي تصاب أكثر من غيرها بمرض ما؟ كيف ينتشر مرض ما في المجتمع تبعاً لمتغيرات السن والجنس والمهنة ومكان الإقامة...؟

وفي المغرب، تفيد مديرية الإبدميولوجيا ومحاربة الأمراض التابعة لوزارة الصحة أن عدد الإصابات بالأمراض المنقولة جنسياً بلغ ٨٥٤,٣٧٣ حالة نهاية سنة ٢٠٠٤ وأن حالات الإصابة بمرض السيدا بلغت ١,٩٩٠ حالة من ١٩٨٦ إلى ٣١ آذار/مارس ٢٠٠٥. وفي سنة ٢٠٠٣، تم تشخيص ٩٩ إصابة جديدة بالسيدا (مقابل ٣٩ سنة ٢٠٠٣). ويبلغ عدد المصابين في ٢٠٠٧ ما يناهز ٢٣٠٠ حالة، أما عدد حاملي الفيروس فيتراوح ما بين عشرين وثلاثين ألف حالة.

وتتوزع حالات السيدا في ٢٠٠٥ بالشكل التالي:

ـ حسب الجنس: ٥٨ في المائة من الرجال مقابل ٤٢ في المائة من النساء.

ـ حسب السن: ٢ في المائة أقل من ١٥ سنة، ٢٥ في المائة تتراوح سنهم ما بين ١٥ و٢٩ سنة، ٤٣ في المائة ما بين ٣٠ و٣٩ سنة، ١٩ في المائة ما بين ٤٠ سنة و٤٩ سنة، و١١ في المائة ٥٠ سنة فما فوق.

ـ حسب الحالة العائلية: ٣٨ في المائة عزاب، ٣٢ في المائة متزوجون و٣٠ في المائة مطلقون.

ـ حسب مكان الإقامة: ٨٤ في المائة في الوسط الحضري، ١٢ في المائة في الوسط القروي، ٤ في المائة وسطهم غير معروف.

ـ حسب نمط الانتقال: ٧٦ في المائة من خلال علاقات جنسية غيرية hétérosexuelles، ٥ في المائة من خلال علاقات جنسية مثلية homosexuelles، ٤ في المائة من خلال جنسانية مزدوجة (غيرية ومثلية)، ٤ في المائة من خلال حُقَن المخدرات، ٣ في المائة من خلال انتقال الفيروس من الأم إلى الجنين أو الطفل، ١ في المائة من خلال نقل الدم، ٢ في المائة من خلال مخاطر متعددة، وفي ٥ في المائة من الحالات لم يتم تحديد نمط الانتقال عندهم.

ما يثير الانتباه هو أن هذه المعطيات غير معروفة لدى السكان وفي أوساط الشباب بالخصوص، رغم أنها منشورة في منابر متعددة، متخصصة وصحفية. فأكبر تقدير عفوي لعدد المصابين بالسيدا لا يتجاوز المائة حالة. وبالتالي فإن المغاربة يُقوِّمون الوضع الوبائي الخاص بالأمراض المنقولة جنسياً وبالسيدا بشكل تعسفي واعتباطي (مقارنة بالإحصاءات الرسمية)، لكن هذا التعسف يخضع لمنطق ثقافي يوظِّف الكثير من الأفكار المسبقة والنمطية stéréotypes ومن الخيال. لذا نقترح اعتبار هذه البناء الثقافي لتوزع تلك الأمراض إبديميولوجيا عفوية، أو عادية، لا تخلو من أخطاء، ومن انعكاسات سلبية على الوقاية. وقد بلغ الأمر بالبعض إلى إنكار وجود السيدا في المغرب لا لشيء سوى أنهم لم يصادفوا في شبكاتهم العلائقية وفي اليومي إنساناً مصاباً بداء فقدان المناعة المكتسب. وهو ما قادهم إلى اعتبار السيدا ضرباً من الخيال والوهم. للإبديميولوجيا العفوية سمات رئيسية ثلاث، فهي: أخلاقية، وكارهة للمرأة، وكارهة للأجانب.

إبديميولوجيا أخلاقية

تربط الإبديميولوجيا العفوية بين الأمراض المنقولة جنسياً والسيدا وبين السلوك اللاأخلاقي أولاً، ثم بفئات اجتماعية "لاأخلاقية"، مهمشة، مثل العاملات الجنسيات والمثليين ومستعملي المخدرات ثانياً. فهي تبدأ باعتبار فاعلي الخيانة الزوجية من أهم ناقلي المرض إلى الشريك الزوجي وذلك من خلال إدخالهم مياه مختلطة، وجراثيم إلى فضاء الأسرة. وتعتبر أن خيانة الزوج تتكرر أكثر من خيانة

الزوجة. كما أن الإبدميولوجيا العفوية تربط تلك الأمراض بالعزاب أكثر مما تربطها بالمتزوجين: «فالعزاب أكثر المتعاطين للفساد». وهو أمر لا يفرض نفسه على مستوى الإحصاءات الرسمية بالنظر إلى أن الفارق بين نسبتي العزاب والمتزوجين المصابين ليس كبيراً. ومن دلالات انتشار السيدا في أوساط العزاب (والمطلّقين أيضاً) انتشار نشاط جنسي مكثف خارج مؤسسة الزواج.

أما القذارة التي تلصق بالعاملات الجنسيات فليست أخلاقية فحسب، إنها جسدية أيضاً بمعنى أن «اختلاط المني (من زبائن مختلفين) في فرج العاملة الجنسية يحوّل فرجها إلى معمل لصنع وإنتاج الجراثيم». وهنا يدرك الفرج كوعاء قادر على الاحتفاظ لمدة طويلة بالمني المتعدد المصادر. ينتج عن هذا التصور أن العاملات الجنسيات الأكثر جمالاً هن الأكثر عرضة لخطر الإصابة بحكم ارتفاع وتيرة العمل عندهن، ومن ثم فهن في الوقت ذاته الأكثر خطراً على الزبون.

وتجدر الإشارة هنا إلى الارتباط بين اللاأخلاق والمدينة، بحيث أن المبحوثين اعتبروا أن الحضريين أكثر عرضة للإصابة لأنهم يغيرون الشركاء الجنسيين دوماً. إنهم أكثر فساداً. «أما القرويون فأكثر خجلاً واستقراراً»، بالنظر إلى «عدم وجود الحانات في البادية» وإلى ارتفاع الرقابة الاجتماعية. وحين يصاب قروي بمرض منقول جنسياً، فإنه يصاب به في المدينة، مكان المتع، ثم ينقله إلى البادية. ويرى البعض أن سكان الأحياء القديمة في المدن أكثر عرضة للأمراض بالنظر إلى الفساد الناتج عن الاكتظاظ واحتكاك الأجساد (الاضطراري).

إيدميولوجيا كارهة للمرأة

تتهم المرأة بأنها مصدر للأمراض المنقولة جنسياً لأنها برد وحاملة برد، ليس فقط «لأنها تغتسل أكثر من الرجل»، لكن لكونها أكثر عرضة للبرد. وهنا لا بد من الإشارة إلى الربط الذي أقامه المبحوثون بين البرد والبادية. ففي المجال القروي، يمشي الناس حفاة ومن دون سراويل (تحت الجلباب)، كما أن الحاجات الطبيعية تقضى في الهواء الطلق. أما النساء القرويات فيحملن أكثر، مما يؤدي إلى هشاشة الرحم في صفوفهن، ويضعن حملهن في أي مكان، على قارعة الطريق أحياناً، ولا يغتسلن بانتظام، ومن ثم فهن معرضات للبرد أكثر من غيرهن، ولمختلف

الأمراض المنقولة جنسياً.

لكن كراهية المرأة تتجلى بشكل أدق عند اعتبارها برداً بطبيعتها. تقول فرانسواز هريتيه Héritier في هذا الصدد: «تنتمي المرأة إلى مقولة البرد لأنها تفقد دمها بشكل منتظم أثناء الحيض، تلك الكارثة الدورية... إن فقدان الدم هو فقدان مبدأ الحرارة... إن مبدأ فقدان دم الحيض، المرتبط بالقمر، ذلك الجسد البارد أيضاً، إضافة إلى عدم صنع الحرارة عفوياً، كل ذلك يكفي لكي تنتمي المرأة إلى مقولة البرد»[1]. والمرأة برد من حيث أنها ثقب أيضاً، أي فرج مفتوح على العالم الخارجي، على الطبيعة، وبالضبط على الرياح الملوثة miasmes. أبعد من ذلك، أكدت بعض المبحوثات أن 'النوار' (السفليس) لا يصيب إلا النساء. وجاء هذا التأكيد من دون تبرير، وهو ما يعني أن التحامل على المرأة آلية لاشعورية تجد علّيتها في المنطق الأبوي (الذي ينطلي على المرأة أيضاً ويجعل منها كائناً مستلباً).

ورغم أن نسبة النساء المصابات بالسيدا أقل بكثير من نسبة الرجال، خصوصاً في بداية انتشار الوباء في المغرب (٨ في المائة فقط من المصابين)، فإن الإدراك الشعبي يقر بأنّ النساء أكثر إصابة من الرجال. في هذا الصدد، تحكي عاملة جنسية قائلة: «عندما تمشي المرأة المصابة بالسيدا، فإن الدم والقيح يسيلان من فرجها... وقد سمعت أنه تم حرق ٣٣ امرأة في الدار البيضاء، كلهن مصابات بالسيدا... وقد تعرفت على نساء مصابات بالسيدا...». يتبيّن من هذا الإقرار أن إصابة النساء بالأمراض المنقولة جنسياً (غير السيدا)، الأوسع في صفوفهن حسب الإحصاءات الرسمية نفسها، تُسقَط بشكل لاشعوري على حالة السيدا، وهو شيء خاطئ طبعاً لأن نسبة الرجال المصابين بالسيدا أكبر. ولا يقف هذا الإسقاط "الميزوجيني" عند هذا الحد، بل يصل إلى إسقاط أعراض مرض السيلان على "سيدا النساء"، من دون سيدا الرجال، بحيث أن الوصف العفوي لأعراض "سيدا الرجال" لا يتعدى ذكر فقدان الشعر والوزن.

(1) Françoise Héritier-Augé : *Masculin/Féminin*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1996, pp. 83-84.

إبدميولوجيا كارهة للأجنبي

«إن السيدا أتى إلى المغرب من بلد بعيد وانتشر فيه بسبب السياحة والمهاجرين المغاربة». يرد هذا القول عند الكثير من المبحوثين. ومن خلاله، نرى أن مقولة "الأجنبي" لا تقتصر على السواح بل تضم أيضاً المغاربة القاطنين بالخارج. وتعني هنا مقولة الأجنبي أمرين: أولهما أن كل إنسان يتنقل باستمرار من مكان إلى مكان معرض أكثر من غيره للإصابة بالأمراض المنقولة جنسياً. فالترحال يرادف عدم الاستقرار الجنسي، أي مضاجعة شركاء عابرين، غير معروفين، وبالتالي خطيرين. ثانيهما أن الآخر هو الشر في ذاته وبذاته، إنه الجحيم الحامل لكل الأمراض وناقلها حيث يرحل. إضافة إلى المغاربة القاطنين بالخارج، يحيل "الأجنبي" إلى الأوروبيين والأفارقة السود جنوب الصحراء والسعوديين. فكل من ضاجع هؤلاء (من النساء والرجال) يعرّض نفسه لخطر الإصابة بداء فقدان المناعة المكتسب. فالسعودي كالأوروبي متفسخ الأخلاق في نظر معظم المبحوثين، أما الإفريقي الأسود فوسخ، وبالتالي فهم المسؤولون عن إصابة المغاربة بذلك الداء. ويعتقد بعض المبحوثين أن النساء الأوروبيات يأتين إلى المغرب ويتعمدن إصابة شبان مغاربة، وهي الطريقة التي تسمح لهن بنقل الجراثيم والفيروسات إلى الغير ومن ثم التخلص منها بشكل نهائي، من دون اللجوء إلى علاج معين. ويقع الاختيار على المغاربة بصفتهم عرباً ومسلمين، مما يجعل من الحروب الصليبية حروبا مستمرة على مستوى الصحة والديموغرافيا. وتدقق عاملة جنسية في المسألة حين تروي أن «تلك الأجنبية المصابة بالسيدا كان بإمكانها أن تقتل ذلك الشاب لو كانت ضاجعته أكثر من مرة». ولا ينحصر هذا التصور بصفوف الأميين والأميات، بل يلحق المتعلمين أيضا. فهذه طالبة جامعية في السوسيولوجيا لا تتردد في الاعتراف بأنها امتنعت عن تقبيل عشيقها بعد عودته من بلجيكا معللة ذلك بأن «كل من يعيش في الخارج وارد أنه مصاب بالسيدا». ومن الأدلة التي يقدمها المبحوثون، لتقوية أطروحة المصدر الأجنبي للسيدا في المغرب، كون السيدا منتشراً بالخصوص في المدن السياحية مثل طنجة ومراكش وأغادير وفاس. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المعطيات الرسمية في الموضوع تضع الدار البيضاء في قمة المدن الأكثر إصابة، ولا تعتبر فاس من المدن الأكثر إصابة.

الإبدميولوجيا الرسمية، بناء ثقافي أيضاً؟

حسب تقديرات المبحوثين، فإن نسبة الإصابة في أوروبا أعلى من نسبة الإصابة في المغرب. وحسب هذه الإبدميولوجيا العفوية دائماً في أوروبا، يصيب السيدا كل الناس، بما في ذلك الناس العاديين الذين لهم حياة عادية، خلافاً لما يقع في المغرب حيث لا يُصاب فيه بالسيدا سوى الفئات اللاشرعية والشاذة.

لكن المقارنة بين المغرب وأوروبا متعذرة حسب إحدى الطبيبات، نظراً للتقويم الوبائي غير الموضوعي في المغرب. تقول هذه الطبيبة: «إن الإحصاءات في أوروبا لها صدقية... أما في المغرب، فباعتباره دولة فقيرة، هناك نقص في إمكانيات التشخيص، ثم هناك أيضاً استحالة قول كل شيء بالنظر إلى طبيعة الدولة». بدون شك، تقصد الطبيبة هنا إسلام الدولة الذي يعيق الإدراة المغربية من الاعتراف الرسمي عبر الإحصاءات الرسمية بوجود جنسانية غير شرعية على نطاق واسع. وبالإضافة إلى قلة وسائل التشخيص وإلى عدم تصريح القطاع الخاص بكل الحالات المشخصة، تنبغي الإشارة إلى رفض التشخيص وعدم الإقدام عليه بشكل تلقائي وعفوي من طرف السكان (وهو ما سوف نعود إلية بتفصيل أكبر عند معالجة إشكالية الوقاية). من خلال التقويم الرسمي الذي يقلل من نسبة الإصابة، يسعى المغرب أيضاً إلى الحفاظ على صورة البلد الآمن جنسياً، وهي الصورة التي تُسوِّقه كقبلة للسياحة الجنسية بامتياز. كل ذلك يعني أن حالات الإصابة بالسيدا أو حمل الفيروس أكثر بكثير مما تعلنه "مديرية الإبدميولوجيا ومحاربة الأمراض". لذا تقترح "المنظمة العالمية للصحة" أن تُضرَب نتائج الإحصاءات الوطنية بأربعة من أجل الوصول إلى تقييم موضوعي للوضع الوبائي. ويسري هذا الاقتراح على العالم العربي بأكمله بالنظر إلى عدم صدقية إحصاءاته في الموضوع. فإعلان المصالح المختصة عن نسبة إصابة ضعيفة لا تتجاوز ٠,١ في المائة يشكل خطراً في حد ذاته ويدفع النشطاء الجنسيين إلى عدم الاحتراز بما فيه الكفاية.

خاتمة

يحيل "الآخر"، كمصدر المرض والشر، الى الحيوان أيضاً، والى القرد بالخصوص. في هذا الإطار، صرح بعض المبحوثين أن «أصل السيدا هو القرد في

أمريكا»: «قيل إن فتيات أمريكيات ضاجعن قردة فأصبن بالسيدا، ثم نقلنه بعد ذلك إلى الرجال». وذهب مبحوثون آخرون إلى أن الانتقال من القرد إلى الإنسان من خلال علاقات جنسية تمّ أولاً في إفريقيا جنوب الصحراء. و حسب أحد المبحوثين، حدثتْ قصة شبيهة بهذا النمط من الانتقال في فاس حيث روى لنا ما يلي: «اصطاد رجل غني فتاتين من الشارع، بفضل سيارته الفاخرة... وذهب بهن إلى فيلته الكبيرة. وكان له قرد يسكن معه. اختار فتاة ليضاجعها وأجبر الأخرى على مضاجعة القرد حيث كبّلها حتى لا تهرب. وقضى القرد الليلة في مضاجعة الفتاة. في الصباح، أخبرت الفتاة الأولى الشرطة بما حصل، نظراً لكون الفتاة التي ضاجعها القرد لم تعد تقوى على الحركة. بعد التحاليل، تبين أن ضجيعة القرد تسيل من فرجها ومن فرجها تخرج ديدان كثيرة... وعند تعميق التحاليل، تبين أن الجميع أصيب بالسيدا. سُجِنَ الرجل وماتت الفتاتان...». إننا هنا أمام رواية تؤشر الى خصوبة الخيال الجنسي وتنوعه في البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً، وهي رواية تحمل الكثير من الدلالات النفسية والاجتماعية من بينها الجهل الخطير بطبيعة تلك الأمراض...

الوقاية من الأمراض المنقولة جنسياً

في المغرب، هل يغير المصاب سلوكه الجنسي أثناء المرض المنقول جنسياً؟ هل يستمر في نشاطه الجنسي كعادته؟ في معظم الحالات، يستمسك المريض ويتوقف عن كل نشاط جنسي، وذلك ما بين حدوث الأعراض واختفائها. فحسب المبحوثين الذين سبق لهم أن أصيبوا بمرض من هذا النوع، يشكل الاستمساك الجنسي أثناء المرض أمراً بديهياً يفرض نفسه تلقائياً. مرجع ذلك أن بعض تلك الأمراض تسبب التهابات حادة وتحدث آلاماً كبيرة في الجهاز التناسلي، مما يجعل من الجماع شيئاً عسيراً، بل مستحيلاً. وهذا أمر ينطبق على الرجال والنساء معاً. بالإضافة إلى عامل الألم، يمتنع البعض عن العلاقات الجنسية أثناء المرض حرصاً على عدم نقل المرض إلى الآخرين. وهنا أشار البعض إلى تعذر الاستمساك في الإطار الزواجي رغم الوعي بخطر إعداء الطرف الآخر. بهذا الصدد يتساءل المبحوثون: كيف يمكن للزوجة المصابة أن تمتنع عن زوجها؟ كيف يمكن لها أن تفسر له إصابتها (وأن تعترف له بخيانتها)؟ ويدل تركيز السؤال على المرأة أن خيانتها "أعظم" وأن الاستمساك من طرفها أكثر تعذراً، فمن المفروض فيها أن تستجيب لزوجها كلما دعاها إلى الفراش. وهذا المنظور المشترك بين النساء والرجال يجعل من الزوج ضحية بريئة، وفي ذلك تناسي أن الزوجة المصابة هي أيضا ضحية رجل آخر. على كل حال، تؤدي هذه الاعتبارات بالمرأة إلى إخفاء المصدر الجنسي للمرض بفضل نظرية البرد (إن أمكن) أو إلى الاستسلام لرغبة الزوج، حفاظاً على استمرار الحياة الزوجية. والواقع أن مبدأ الاستمساك الجنسي أثناء المرض أمر مقبول في أوساط السكان المغربيين. وللتأكد من تطبيق المبدأ واحترامه، حماية للصحة العمومية، يلجأ بعض مهنيي الصحة إلى حيل لا يمكن أن تنجح إلا مع الأميين. منها ما قالته عاملة جنسية في تيغسلين (منطقة خنيفرة): «قال لي المعالج: إن مارست الجنس أثناء مرضك فلن تستفيدي من الدواء الذي تتناولينه، الزبون هو الذي سيستفيد منه».

ولكن ماذا بصدد الوقاية من الإيدز، ذلك المرض الذي ليست له أعراض على الجهاز التناسلي، والذي يعرف مرحلة كمون طويلة يتمتع أثناءها المصاب بصحة جيدة من دون أن يمنعه ذلك من نقل الفيروس إلى شركائه الجنسيين؟ بصدده، اقترح المبحوثون الوسائل والتقنيات الوقائية التالية: الاختبار الكاشف عن حمل الفيروس، حجز كل حاملي الفيروس وتنحيتهم من الحياة العامة، الإخلاص، تجنب العاملات الجنسيات، استعمال الغشاء الواقي، فحص العاملة الجنسية لقضيب الزبون من أجل التأكد من خلوه من الأمراض، العلاقات الجنسية الفموية (فهي بديل من دون خطر)، الاستمساك الجنسي الكلي قبل الزواج، الزواج المبكر (إذا سمحت الظروف به)، الحفاظ على غشاء البكارة (فهو واق في نظر الكثير رغم خطأ ذلك). أما مساءلة الشريك الجنسي الجديد عن حياته الجنسية الماضية فلا يأتي لها ذكر. طبعاً، لا بد من تكميم هذه المعطيات للوقوف على مدى انتشار كل وسيلة أو تقنية ومدى ترابط ممارستها وتكراريتها بمؤشرات اقتصادية واجتماعية معينة. لكن هناك شبه إجماع على اعتبار الغشاء الواقي أفضل تقنية وعلى اعتبار تجنب العاملات الجنسيات أحسن وسيلة. فاستعمال الغشاء الواقي يُنصح به عند مخالطة العاملات الجنسيات، إلا أن عدم مخالطة هؤلاء العاملات تُعتبر أفضل. من هنا يستنتج الإنسان المغربي العادي أنه يمكن عدم استعمال الغشاء الواقي عند مخالطة نساء أخريات لا يعملن في الحقل الجنسي. وفي ذلك إقامة ترابط آلي بين العاملة الجنسية والأمراض المنقولة جنسياً من جهة، وفك ارتباط خطير بين تلك الأمراض وبين غير العاملات الجنسيات. في هذا الإطار، ينصح المبحوثون باختيار الشريك الجنسي ويعتبرون الاختيار الحسن من أحسن التقنيات. وهنا يميلون إلى اعتبار الأجانب خطيرين على صحة المغاربة، "ولو كانوا عرباً". ومن ثم، يعني "الانتقاء" رفض كل الشركاء الجنسيين الأجانب، وهو كما نرى انتقاء تبسيطي ذو مخاطر واضحة. أما الإخلاص أو الاقتصار على شريك جنسي واحد، فوسيلة مشكوك فيها لأنها تخص بالأساس العلاقات الجنسية غير الزواجية. ذلك أن هذا النوع من العلاقات يُعتبر غير أخلاقي بشكل عام ولا يمكن أن ننتظر من فاعليه اللاأخلاقيين أساساً سلوكاً أخلاقياً. إن الأخلاقية لا تزال مقيدة بالدين، وما دامت العلاقة الجنسية غير الزواجية علاقة غير شرعية دينياً، فهي "بالضرورة" غير أخلاقية ولا إمكان للإخلاص فيها. لكن البعض يذهب الى أن

الزواج نفسه لا يضمن الإخلاص، وبالتالي لا يمكن أبداً التأكد من إخلاص الشريك واعتماد ذلك المبدأ كوسيلة وقائية.

أمام حضور هذه "المعارف" المتعددة لدى معظم المبحوثين، يجدر بنا التساؤل عن مدى تحول المعرفة النظرية بالوقاية، وإن كانت مشوشة، إلى وعي بالخطر ثم إلى سلوك جنسي عقلاني مطبق. بتعبير آخر، إلى أي حد تتحول المعرفة إلى سلوك وقائي؟ هل تقود إلى استعمال الغشاء الواقي أم إلى تغيير السلوك الجنسي (إخلاص أو امتناع)؟ تسمح هذه الأسئلة بتصنيف السلوكات في ثلاث خانات متمايزة: تحيل **الأولى** الى غياب مزدوج، وهو غياب الوعي بالخطر وغياب الوقاية على مستوى السلوك، أما **الثانية** فتشمل السلوكات الجنسية غير المحمية رغم الوعي بالخطر، وترجع **الثالثة** إلى وعي بالخطر يترجم فعلياً بفضل سلوكات محمية ملائمة. ويقوم هذا التصنيف على التقابل بين المعرفة والوعي، أي بين مستوى نظري صرف ومستوى عملي تطبيقي. فالوعي بخطر فيروس داء فقدان المناعة المكتسب (الإيدز) يشير الى تحول المعرفة النظرية البحتة إلى واقع معاش وإلى سلوك يومي وحميمي. ومن "الأدلة" على الهوة الفعلية بين المعرفة والوعي، وبين الوعي والسلوك، ما قالته إحدى العاملات الجنسيات من أن القليل من زبائنها يستعملون الغشاء الواقي رغم معرفتهم بخطر الفيروس. ومن بين زبائنها أطر عليا ذات كفاءات علمية عالية، ومنهم أطباء، لا يهمهم سوى المتعة. في نظر هؤلاء "اللذيين"، لا تحدث الإصابة (بالفيروس) إلا للآخرين. لكن معظم الحالات التي ينعدم في صفوفها الوعي بالخطر تتميز بحضور أفكار مسبقة خطيرة. من المسبقات اللاعقلانية أن العلاقات الجنسية بين المغاربة تخلو من خطر الإيدز وأن الإيدز يحمله الأجانب (ولو كانوا مغربيين). وتظل أخطر فكرة مسبقة تلك التي تذهب إلى أن المفعول به (في العلاقة المثلية) معرّض وحده لخطر الإصابة بالإيدز. وقد حكى لنا الكثير من الشبان أنهم يطئون الرجال الأجانب، من البعثات المستقرة أو من السواح، وهم متيقنون من أنهم غير معرّضين لأي خطر رغم عدم استعمالهم للغشاء الواقي. ويبدأ الاحتياط عندهم عندما يقترح الرجل الأجنبي أن يكون هو الواطئ المولج. في هذه الحالة، يطلب منه الشاب المغربي أن يضع غشاءً واقياً. واضح هنا أن الربط بين المفعولية (الجنسية) في العلاقة المثلية وخطر الإيدز ما هو في نهاية المطاف سوى شكل من أشكال استمرار

تحقير المثلي المفعول به وفيه. وهو التحقير الاجتماعي السائد في المجتمع المغربي "الأبوي" الذي يرى أنه من الطبيعي أن يصاب المثلي المفعول به وحده بفيروس الإيدز لأنه خان رجولته (المفروضة عليه انطلاقاً من ذكورة طبيعية أرادها الله له). إن خيانة "الرجولة من خلال المفعولية الجنسية المثلية خيانة لحدود الله وتستوجب بالتالي عقاباً يتجسد في الإصابة بفيروس الإيدز. وهو ما لا يحصل للمثلي المولج الفاعل لأنه لا يتنكر لنموذج الرجولة الإيلاجية (رغم إتيانه بمعصية من منظور هذا المنطق). صحيح أن الفقه الإسلامي يجرّم المثلي الفاعل أيضاً (ويقيم عليه الحد)، لكن التثمين الاجتماعي المبطَّن للمثلي الفاعل يوظف هنا لاشعورياً، وبشكل خطير، من أجل الإقرار التعسفي بأن سلوكه ليس معرضاً لخطر الإصابة بفيروس الإيدز.

إلى جانب هذا كله، يظل اختيار الكشف عن حمل فيروس الإيدز فعلاً غير عفوي لم يصبح بعد من البداهات اليومية بقصد التشخيص وبقصد عدم نقل الفيروس للآخرين في حالة نتيجة إيجابية، أي في حالة العثور على الفيروس في الدم. لذا نجد أن معظم حاملي الفيروس séropositifs المغاربة لا يعون ذلك ويكتشفون أنهم من حامليه فقط حين ينتقلون فجأة إلى حالة المرض، أي إلى داء فقدان المناعة. فالإنسان المغربي كثيراً ما يكتشف أنه مصاب بالداء من دون أن يعيش مرحلة الحمل الإيجابي. لماذا؟

إن أسباب ذلك كثيرة ومتنوعة. على رأسها كون مراكز التشخيص المجاني والمحافظ على السرية غير معروفة لدى السكان المغربيين. وحتى عند معرفة موقعها، فإنها تظل في الغالب بعيدة عن مقر السكن. من أجل تجاوز هذه العقبة، تحاول وزارة الصحة والجمعيات المتخصصة في محاربة الإيدز تنظيم حملات دورية على شكل مراكز تشخيص متنقلة. لكن الأسباب الثقافية والنفسية أيضاً تلعب دوراً مهماً في عدم لجوء السكان إلى اختبار التشخيص. فالأشخاص الذين لم يخرقوا التابوات والموانع يعتقدون أنهم في مأمن من الإصابة، جاهلين أنهم معرَّضون للإصابة في إطار شرعي من طرف الزوج أو الزوجة مثلاً. وفعلاً، نجد أن الكثير من النساء المتزوجات الحاملات للفيروس أصبن من طرف الزوج الذي يُصاب في إطار علاقة غير زوجية غير محمية، أي من جراء عدم استعماله للغشاء الواقي عند الفعل

الجنسي. وبالتالي فإن الأفراد الذين لهم سلوك جنسي مستقيم يعتقدون أن الفيروس لا يصيب إلا الأشخاص "المنحرفين والفاسدين". وهناك أيضاً إرادة لامعرفة مقصودة، بمعنى أن الفرد لا يريد أن يعرف هل هو حامل للفيروس، وهو ما يؤخر الدخول في مرحلة الوعي بحمل الفيروس. إن اكتشاف حضور فيروس الإيدز في الجسم ليس مجرد اكتشاف وضع صحي (أو مرضي) جديد؛ فهو، أكثر من ذلك، لحظة تقلب حياة الإنسان رأساً على عقب، خصوصاً في مجتمع لم يتقبل بعد الجنسانية غير الزواجية، البغائية والمثلية على وجه الخصوص، وفي مجتمع لم يستوعب بعد أنماط انتقال الفيروس بشكل ملائم وصحيح. لا يزال المجتمع المغربي مجتمعاً يعيش بعقلية جماعوية communautaire، بمعنى أن الفرد يعيش تحت نظرة الآخرين، ويموت بها. في هذا المجتمع، لا مجال للسرية وللحميمية، لا مجال للحياة الخاصة، لا مجال للفرد. كل ما يتعلق بالفرد يتعلق بجماعته، وبعائلته أولاً. فالوصم الذي يطال حامل الفيروس أو المريض بالإيدز يطال أسرته وعائلته وجماعته وينعكس عليها سلباً. إن الفرد الذي يعيش مع الفيروس، بالإضافة إلى كونه كائناً معدياً (في نظر أقاربه) بمجرد تواجده بينهم، يتم إدراكه أيضاً ككائن لاأخلاقي لا شرف له وبالتالي ككائن يُفقد الأسرة والعائلة والجماعة شرفها. من هنا يتبين أن الإيدز يقهر التضامن الآلي solidarité mécanique المميِّز للجماعة ويجعله يتزعزع حفاظاً على صورة الجماعة. بسبب فيروس الإيدز، تضحّي الجماعة بالفرد المصاب وتتنكر إليه وتتبرأ منه باعتباره خرق قيمها ومسّ كرامتها. في إطار هذا المنطق الجماعوي، يشكل الإقدام على اختبار التشخيص فعلاً تحوم حوله وحول صاحبه شكوك، بغض النظر عن نتيجته. وعلاوة على ذلك، يظل فعلاً ذا سرية غير موثوق بها. كل هذا يبيّن أن تأجيل الاختبار، عند الشعور ببعض الأعراض، ما هو إلا تأجيل للموت الاجتماعي وربح للوقت ضده، إن لم يكن ناتجاً عن جهل تام بالإيدز وبأنماط انتقاله.

ولنشر في الأخير إلى أن اختبار التشخيص لا يذكر باعتباره وسيلة لتجنيب الآخرين الإصابة بفيروس الإيدز ولحمايتهم منه. مما يؤشر على ذلك وقوع حالات عدوى مقصودة، بمعنى أن حامل الفيروس يتعمد الممارسة الجنسية من دون وضع الغشاء الوقائي، انتقاماً من الآخرين، وعقاباً لهم.

ثقافة اجتماعية ضد الغشاء الواقي

تبين الدراسات التي أنجزناها[1] في حقل الأمراض المنقولة جنسياً أن الذهنية المغربية تقرن بين الغشاء الواقي والجنسانية غير الزواجية التي ينظر إليها المغاربة على أنها جنسانية لاأخلاقية، وسخة وخطيرة على صحة الفرد والمجتمع. ومن ثم يرث الغشاء الواقي كل الصور السلبية المحيطة بالجنسانية "السيئة"، أي بتلك الجنسانية التي يفترض بالغشاء الواقي أن يحميها من خطر الأمراض.

طبعاً، لا يمكن القول إن مقاومة الغشاء الواقي من طرف الثقافة المغربية مقاومة عامة وكلية، إذ هناك من يدافع عن الغشاء الواقي، بل هناك من يجد له إيجابيات تقوم على معتقدات متأصلة في اللاشعور المغربي. من الأمثلة على ذلك ما ذهب إليه أحد المبحوثين من أن الغشاء الواقي يمكّن الرجل من الاحتفاظ بمنيه في الغشاء، وهو ما يفوّت الفرصة على إمكانية توظيف ذلك المني في أعمال سحرية من طرف شريكته. فالمني رمز لقوة الرجل ولخصوبته، لكنه أيضاً السائل الذي تستعمله المرأة في السحر للنيل من إرادة الرجل واستقلاليته. من هنا يتبين أن الغشاء الواقي لا يقف عند حماية الرجل من الأمراض المنقولة جنسياً ومن الأبوة اللاإرادية فحسب، بل يقيه أيضاً من التعرض لأفعال سحرية تفقده فحولته أو تجعله خاضعاً لإرادة المرأة. وقد اقترح بعض مهنيي الصحة توظيف هذا المعتقد من أجل إقناع الرجال باستعمال

(١) Abdessamad Dialmy:

- *Les MST au Maroc. Construction sociale et comportement thérapeutique* (avec L. Manhart). Rabat, Ministère de la Santé/Université de Washington/USAID, Imprimerie Temara, 1997, 220 pages.

- *La prise en charge éducative des patients MST dans la santé publique* (Union Européenne, 1997).

- *Jeunesse, Sida et Islam*, Casablanca, Eddif, 2000, 279 pages.

- «HIV-AIDS and The Public Health Sector in Morocco», *Global Development Network*, Medals for Research on Development/2005, September 2005, 30 p.

الغشاء الواقي، مما يضفي شرعية "طبية" على معتقد سحري يقف في وجه عقلنة العلاقة الجنسية وفي وجه علمنتها بشكل عام.

وفي اتجاه حمائي من نوع آخر، يقارن البعض بين الغشاء الواقي وبين بطاقة التعريف الوطنية. فبالنسبة لهؤلاء، إذا كانت بطاقة التعريف تحمي الفرد من حملات الاعتقال البوليسية العشوائية، فإن الغشاء الواقي يحميه من عشوائية الإصابة بفيروس الإيدز. وإذا كانت البطاقة الوطنية تحمي من اعتقال ظرفي ومرحلي، فإن الغشاء الواقي يحمي من اعتقال أخطر، اعتقال الإيدز الذي لا رجعة منه. وتبيّن هذه المقارنة أن الغشاء الواقي أصبح ضرورياً كما هو الشأن بالنسبة لبطاقة التعريف الوطنية. فالبطاقة ضرورية في الحياة اليومية للمغربي، وهو الشيء نفسه للحفاظ على الحياة في ظل حياة يومية محفوفة بخطر الأمراض المنقولة جنسياً، المتفشية أكثر فأكثر. من أجل ذلك، يضع البعض كمية معينة من العوازل الوقائية في حقائبهم الجيبية أو في سياراتهم تحسباً لعلاقة جنسية "طارئة". ومعلوم أن السيارة مكان متنقل يصلح للجماع بالنظر إلى قلة (أو غلاء) الأمكنة الخاصة بالجنسانية غير الشرعية. واضح أن الغشاء الواقي غدا عند المدافعين عنه النتيجة الطبيعية والمنطقية لمعرفتهم بخطر الإيدز. فهو لديهم الضامن الأوحد للصحة الجنسية، الفردية على وجه الخصوص.

رغم وجود هذه المواقف الواعية التي تدافع عن جنسانية محمية، ورغم حث وزارة الصحة على استعمال الغشاء الواقي، كانت شرطة الآداب، في بداية التسعينيات من القرن الماضي ،تعتقل الأفراد لمجرد توفرهم على غشاء واق إذ كان ذلك يعتبر قرينة دالة على ممارسة نشاط جنسي غير شرعي، بغائي بالخصوص. وقد تم تجاوز هذا السلوك بعد التنسيق الذي حصل بين مختلف القطاعات الحكومية، وذلك بفضل نشاط الجمعيات المتخصصة في محاربة داء فقدان المناعة المكتسب.

ورغم الجهود التي تقوم بها الجهات الحكومية المختصة، فإن الغالبية العظمى من المغاربة يرفضون استعمال الغشاء الواقي، إما لجهل بوظيفته الحمائية وبنمط انتقال الأمراض، أو لسلبياته العملية، أو لصورته الاجتماعية السلبية، أو للعادات الجنسية غير العقلانية السائدة.

بداية، لا بد من الإقرار بأن كثيراً من المغاربة، القرويين منهم على الأخص، لا يعرفون الغشاء الواقي بالمرة: «لا أستعمله، لماذا يصلح؟»، «أجهل لماذا يصلح،

أطفالي ينفخونه ويلعبون به». والكثيرون لا يعرفون وظيفته الحمائية من الأمراض المنقولة جنسياً. فنظراً لتغلغل برامج تنظيم الأسرة، ارتبط الغشاء الواقي بمنع الحمل وبتنظيمه أكثر من ارتباطه بالحماية من الأمراض. في هذا الإطار، صرح طبيب في الصحة العمومية في خنيفرة أنه يعطي الغشاء الواقي كأداة لمنع الحمل، وأن الناس نادراً ما يطلبونه من أجل الوقاية من الأمراض. وفي هذه الحالة أيضاً، يتم إدراكه إدراكاً سلبياً لأن منع الحمل لا يزال مفهوماً سلبياً إلى حد ما ولأن استعمال الغشاء يعني إعادة النظر في تأنيث مهمة منع الحمل، ويعني ضرورة إسهام الرجل فيها. وهنا يعبِّر الكثير من الرجال المغاربة عن امتعاضهم بصدد هذه المسألة إذ يرون أن منع الحمل شيء يخص النساء وحدهن. بتعبير آخر، لعبت برامج تنظيم الأسرة دوراً حاسماً، على مدى ثلاثة عقود، في الربط بين الغشاء الواقي وبين منع الحمل، الشيء الذي أزعج الرجل المغربي ونال من حقه في متعة جنسية غير مشروطة وغير مقيدة.

إلى جانب هذا الترابط بين الغشاء الواقي ومنع الحمل، ذكر المبحوثون الكثير من سلبيات الغشاء الواقي تجعلهم لا يستعملونه. على رأس السلبيات المذكورة تقليص متعة الرجل، وتقليص صلابة الانتصاب وقوته. وهو الشيء الذي جعل الكثير من الرجال يؤكدون أن الغشاء الواقي يمنع الفعل الجنسي من أن يكون كاملاً وتاماً. وتصيح هنا مولدة تقليدية من آسفي قائلة: «يقول لك الرجل لماذا يصلح الفرج إذا لم أفرغ فيه كل منيي؟». والواقع أن رفض الغشاء الواقي بسبب تقليصه للذة شيء لا يخص الرجال فقط، وإنما ينسحب على النساء أيضا بحيث أكدت ربة بيت أنه «لا أحد يحب الأغشية الواقية».

"السلبية" الثانية في الغشاء الواقي تكمن في إعاقته للقذف الكامل والكلي، بمعنى أن الغشاء الواقي لا يترك المني يخرج كله. فلا الرجل يفرغ كل ما عنده ولا المرأة ترتوي بشكل مرضٍ ومخصب. وبالتالي، فإن الاحتفاظ غير الإرادي بالمني داخل جسم الرجل يؤدي إلى انتفاخ مؤلم للخصيتين. إنه منظور طبي "شعبي" يعبّر عن نفسه بهذا الشكل، وهو منظور لا يزال يحتفظ بكل قوته في حقل الجنس، ذلك الحقل الذي لا يُعلْمَن بالسهولة التي يعلمن بها حقل الاقتصاد مثلاً.

من "المساوئ" الأخرى أن الغشاء الواقي هش ويتمزق في كثير من الأحيان، وهذا انتقاد يخص الأغشية الوقائية المصنوعة في المغرب وحدها، مما يؤشر على

عدم ثقة المغربي في الصناعة الصيدلانية الوطنية. وحتى في حالة عدم تمزق الغشاء الواقي، فإن المبحوثين أقروا أنه لا يمنع من تسرب الجراثيم إلى الذكر. أما بخصوص الأغشية الواقية المستوردة من الخارج، فقد ذهب البعض إلى اتهام دهونها المسهلة للإيلاج باحتواء فيروس الإيدز. وهو في نظر هؤلاء فعل مقصود من أجل إصابة أكبر عدد ممكن من المغاربة باعتبارهم مسلمين. إنها حرب صليبية في صيغة أخرى حسب أصحاب هذا "الرأي". ومفاد هذا "الرأي" الإسلاموي أن الحماية الصحيحة من الإيدز هي الحماية الإسلامية، أي الاستمساك الجنسي قبل الزواج والإخلاص أثناء الزواج. بتعبير آخر، تسعى هنا التيارات الإسلاموية إلى إبعاد المسلمين عن استعمال الغشاء الواقي من أجل ثنيهم عن كل نشاط جنسي غير زواجي. ففي نظر الكثير من الإسلامويين تعني الدعوة إلى استعمال الغشاء الواقي تشجيعاً للجنسانية غير الزواجية.

علاوة على هشاشته، يشكل ثمن الغشاء الواقي عائقاً رئيسياً يجبر الكثير من الفاعلين الجنسيين على عدم استعماله. إن زبائن عاملات الجنس في الشارع، وهم أدنى فئة من الزبائن، ليست لهم القدرة المالية على دفع ثمن إضافي، مهما قل، لشراء أغشية واقية. وهنا يقر مساعد صيدلي في مدينة آسفي بأن الغشاء الواقي يجب أن يكون في متناول الجميع. صاح قائلاً: «ثمن أرخص علبة ١٠ دراهم، وتضم ثلاثة أغشية فقط... هذا غالي جداً...». ثم إن الإقدام على اقتناء الأغشية الواقية يتطلب شيئاً من "الوقاحة"، أو على الأقل من عدم الاستحياء. فهناك شبه إجماع بين المغاربة على أن استعمال الغشاء الواقي يتم في إطار الجنسانية غير الشرعية، بل ويرتبط بالجنس مع العاملات الجنسيات بالخصوص. وبالتالي فإن كل مشتر للغشاء الواقي يقر علناً في الصيدلية بأنه "سيقترف" علاقة جنسية غير شرعية وغير قانونية، وأنه "سيفسد". صحيح أن مثل هذا الاعتراف فرصة للإعلان عن فحولة، لكنه إعلان لا يصمد أمام العار الذي تجلبه العلاقة الجنسية مع العاملة الجنسية. إنه عار أقوى من المباهاة العلنية بالفحولة.

من جهة أخرى، يقود استعمال الغشاء الواقي إلى زرع الشك بين الشريكين في الزوج couple، الشرعي وغير الشرعي. فاقتران الغشاء بالبغاء يجعل من استعماله من قبل الزوج غير البغائي أمراً صعباً لأن اقتراح استعماله في هذا الإطار يطرح

أسئلة عن جنسانية المقترح والمقترح عليه. تقول فتاة في فاس: «تعرفت على ممرض يعمل في مستشفى الغساني... ضاجعته مرة وقررت ألا أراه مرة ثانية لأنه تفوه بكلمات جرحتني ولأنه استعمل غشاءً واقياً، خوفاً من الأمراض كما قال... ثم طلب مني شهادة تثبت أن جسمي سليم... قررت أن أقطع علاقتي به». وطبعاً، يكون الأمر أكثر تعقيداً في حالة الزوج الشرعي إذ يكون طلب استعمال الغشاء الواقي سبباً في الطلاق أو التطليق، أو على الأقل في زرع الشك.

نادراً ما يكون النشاط الجنسي غير الزواجي في المجتمع المغربي نشاطاً حراً ومسؤولاً، بمعنى أنه يتم تحت إكراهات ظرفية أو بنيانية (كما هو الشأن في العمل الجنسي)، وكثيراً ما يقع في ظروف غير ملائمة لا تتماشى والهمّ الوقائي. إن امتلاك الغشاء الواقي في اللحظة المناسبة يقوم على تخطيط، وعلى حد أدنى من تنظيم الحياة الجنسية. لكن معظم المبحوثين صرحوا أن النشاط الجنسي يحصل بشكل غير منتظر. ففي خنيفرة مثلاً، أقر بائع خمور أن «الرغبة تقع بشكل مفاجئ وأن الإنسان يكون فاقداً لعقله، في حالة سكر، ولا يفكر مطلقاً في الغشاء الواقي». ويضيف موظف في نفس المدينة أن «الجنس أمر مستعجل في بعض الأحيان، وبالتالي يتم الاستغناء عن الغشاء الواقي».

وفي حالات أخرى لا يتوفر الشاب إلا على غشاء واحد يستعمل المرة الأولى. ثم يعاود الشاب الجماع مرات متعددة من دون غشاء وهو يعي تمام الوعي أنه يعرض نفسه لخطر الإصابة. وهو اتجاه غير عقلاني يعبِّر عن عدم التحكم بالذات وعن تحميل الظروف الخارجية مسؤولية كل ما يقع للفرد. كل ذلك يفضي إلى نوع من اللامبالاة والإهمال المقصود حيث تُعطى الأولوية للمتعة على حساب الخوف وحيث يعتبر عدم استعمال الغشاء الواقي دليلاً على الشجاعة والفحولة. في هذا السياق، يرفض بعض الشبان التفكير في الإيدز ويستهلكون جنساً من دون وقاية، ومن دون خوف من المرض أو الموت. وتعاش هذه الجنسانية بشكل هوسي لأنها ملجأ ينسي الشاب (العاطل بالخصوص) واقعه اليومي المرّ. هنا يصبح الجنس أداة لتأكيد الذات ولنفيها معاً، أداة لإثبات الوجود عبر إثبات الفحولة، وأداة لانتحار بطيء للتخلص من حياة لا هدف منها ولا معنى لها.

بالنسبة للعاملات الجنسيات، تعترف أغلبيتهن أنهن عاجزات على فرض

استعمال الغشاء الواقي. تقول ممرضة في تيغسالين: «هنا، حين تعطي العاملة الجنسية غشاء إلى الزبون، فإنه لا يعود ينظر إليها وينصرف»، إما لأنه يفهم أنها مصابة أو لأنه لا يحب ممارسة الجنس من خلال غشاء. معنى ذلك أن التزام العاملة الجنسية بهذا الشرط يعني خطر فقدان الزبون، أي فقدان مصدر عيش. وبالتالي تفضل العاملة الجنسية تجاهل مرضها أو احتمال إصابتها، وتفضل أيضاً تجاهل مرض الزبون أو احتمال إصابته. إنه الجنس الضروري كمصدر رزق. ولا تتوقف العاملة الجنسية عن نشاطها (بالمعنى الاقتصادي هذا) إلا إذا تفاقمت حالتها الصحية وأصبح نشاطها الجنسي أمراً مستحيلاً. والأخطر من ذلك أن الكثير من العاملات الجنسيات يعتقدن بأن الغشاء الواقي يخدم الزبون بالأساس لأنها يعتبرن أنفسهن ميتات أصلاً. «نفسي ماتت»، جملة قاسية رددتها الكثير من العاملات الجنسيات، وتعني أنهن فقدن كل رغبة (جنسية)، وكل رغبة في الحياة. إن إرادة الزبون سيدة وسائدة، وما على العاملة الجنسية إلا الامتثال. تقول إحدى العاملات: «في الفندق، لم يكن باستطاعتي رفض أي زبون... وكان من المتعب جداً أن أرضي كل زبون وأن أرضي كل طلباتهم الجنسية... فمنهم من يريد إتياني من القبل ومنهم من يريد إتياني من الدبر... منهم من يريد التمدد ومنهم من يريد الجماع واقفاً... وهناك من يفضل أن أمص ذكره... وهناك من يجلسني على ذكره من دبري... كنت أتناول الكحول والمخدرات قبل كل وقاع حتى أتمكن من التكيف مع كل طلب... وطبعاً، لا مكانة هنا للغشاء الواقي ولا إمكان لمساومة الزبون بخصوصه...». إنها السيادة الذكورية المطلقة، سيادة تبلغ أقصى درجاتها وأقساها في العلاقة البغائية. من دروس هذه العلاقة أنها تبين أن إمكانيات الاحتماء والوقاية تتضاءل كلما كانت العلاقة بين الشريكين غير متكافئة، غير متوازنة، وغير منظمة.

من نتائج عدم التوازن في العلاقة البغائية ظهور نزعة استسلامية لدى العاملة الجنسية، بمعنى أن العاملة تفقد كل إرادة وتقتنع بأن لا قدرة لها على التحكم فيما يقع لها وفي حياتها بوجه عام. فهي تؤمن بأن قوى خارجية، فوقية/ غيبية أو اجتماعية قاهرة، هي المحددة لمسارها ولمصيرها. وقد أظهرت الدراسات أن هذا الموقف الوجودي لا يساعد أبداً على اعتماد سلوك وقائي. فالفرد هنا يتبنى نمطاً من التدين مفاده أن كل ما يقع هو من عند الله. والواقع أن العاملة الجنسية تجد مصلحتها في

تدين "قضائي" (بالمعنى المعتزلي) لأن تديناً من هذا النوع يخلص الإنسان من كل مسؤولية عن أفعاله. إنه تديّن مريح يزيل الشعور بالذنب ويُوظَّف كسلاح ضد النقد الاجتماعي أيضاً. والخطير في الأمر أن التدين القضائي يحوّل المرض إلى قضاء إلهي لا مفر منه مهما احتمى الإنسان ومهما "سهر" على عدم الإصابة. في هذا السياق، قال أحد الشبان من مدينة طنجة: «إذا أراد الله أن يصيبك مرض ما، فإن المرض سيصيبك، سواء وضعت غشاء أم لم تضعه... إننا نطلب فقط من الله أن يحمينا... هذا كل ما هنالك».

الوقاية أو الاجتهاد المغلق

تذهب شريحة كبيرة من الشباب المغربي إلى أن مفهوم الحرام عاجز اليوم وحده عن كبح الرغبة الجنسية قبل الزواج. لكنه وفي الوقت ذاته شباب يتشبث بالإسلام ويبحث بالتالي عن وسيلة للتوفيق بين الإسلام والجنس قبل الزواج، خصوصاً وأن النشاط الجنسي قبل الزواج معرض أكثر فأكثر لخطر الأمراض المنقولة جنسياً.

في هذا السياق، يقول شاب مسلم من مدينة أوترخت الهولندية: «على الفقهاء أن يقترحوا حلولاً على الشباب... ليس بمقدور الشباب أن يستمسك... وهناك الإيدز...». وفي المغرب، تود بعض الفتيات «أن يكون الإسلام أكثر تفهماً وأكثر تحضراً... وأن يعطي الحق لممارسة الجنس من دون معاقبة ذلك»، خصوصاً وأن معظم الشباب المسلم عاجز عن الزواج اليوم بالنظر إلى تمدد حقبة الدراسة وبالنظر إلى البطالة وعدم القدرة على النفقة والسكن. لذا يقرّ أحد الشبان بأن «على الإسلام أن يسمح للشباب غير المتزوج بنشاط جنسي محمي وذلك بفضل السماح باستعمال الغشاء الواقي».

كيف يمكن إذن للإسلام أن يساهم في حماية الشباب من الأمراض المنقولة؟ كيف يمكن له أن يساهم في الوقاية الحديثة منها؟ كيف يمكن له أن يتجاوز التحريم نظراً إلى عدم واقعيته الراهنة؟ إلى أي حد يمكن له أن يسدل الشرعية على استعمال الغشاء الواقي في العلاقات الجنسية غير الزواجية بقصد حماية الصحة الفردية والعمومية؟ هل من حدود للاجتهاد في هذه المسألة؟ أم أن الاجتهاد هنا مغلق بشكل نهائي؟

بالنسبة لبعض الشبان المبحوثين، يكمن الحل الإسلامي في العودة إلى زواج المتعة لأن مقصده هو حفظ الفرج ولأن المرأة فيه زوجة بعقد. يقترح هؤلاء تجاوز نهي الخليفة عمر عن زواج المتعة من أجل حل المشكلة الجنسية في أوساط

الشباب. فهل يمكن معاودة النظر في "التحريم السني" لزواج المتعة؟ من الضروري وضع عبارة "التحريم السني" بين مزدوجتين لأن زواج المتعة يشكل إحدى "غرائب الشريعة"، وذلك حسب تعبير الكثير من الفقهاء السنيين أنفسهم، مثل أبي بكر بن العربي. فالمتعة شرّعت بآية مدنية هي: «فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة من الله». أما الآية «والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين»، فإنها آية مكية سابقة يمكن اعتبارها نُسخت بالآية المدنية المشار إليها أعلاه. من جهة أخرى، ليس هناك اتفاق على تاريخ ومكان تحريم المتعة من طرف الرسول، والكل يشهد أن المتعة كانت سارية من عهد رسول الله إلى منتصف خلافة عمر بن الخطاب الذي نهى عنها. يقول الإمام الشافعي بهذا الصدد: «لا أعلم شيئاً في الإسلام أُحل ثم حُرّم، ثم أُحل ثم حُرّم غير المتعة». وحتى لو افترضنا أن الدليل القطعي على تحريم زواج المتعة قائم لا لبس فيه لدى أهل السنة (وهو الشيء الذي ينفيه الفقيه صالح الورداني)، فإن ذلك لا يمنع اليوم من الأخذ من الشيعة باعتبارها مذهباً إسلامياً يرى في زواج المتعة حلاً ممكناً لأزمة الشباب الجنسية الراهنة، أي حلاً من داخل الإسلام نفسه. صحيح أن جواز زواج المتعة مرتبط بظروف استثنائية خاصة، لكن تلك الظروف تجتمع اليوم في عدم توفر الشروط المادية للنكاح الدائم وفي انتهاء العمل بالرق الجنسي (ما ملكت اليمين). من هذا المنطلق العقلاني والشرعي في آن واحد، يمكن التفكير في تحيين زواج المتعة كحل إسلامي، ولو كان حلاً مؤقتاً. أليس في تبني زواج المتعة وسيلة لتجنب الزنا كما قال الإمام علي: «لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي». وبديهي أن إيجاز المتعة يعني إيجاز استعمال الغشاء الواقي، أي الحماية من الأمراض المنقولة جنسياً. فهذا الزواج حل وسط، لا نكاح ولا سفاح، يوفق بين القدرة الجنسية والعجز الاقتصادي المميزين لوضع شباب اليوم في العالم الإسلامي.

ويقترح آخرون الزواج العرفي والمقصود به إبرام عقد من دون توثيق، وفي بعض الحالات من دون إشهار ومن دون سكن مشترك. ويمكن اعتبار الزواج العرفي حلاً دينياً للصيام الجنسي الناتج عن انتهاء الرق الجنسي وعن استحالة الزواج لأسباب اقتصادية وعن تحريم الزنا وتجريم العلاقات الجنسية غير الزواجية. إنه إلى حد ما البديل السني لزواج المتعة عند الشيعة إلا أنه زواج يُعقد على وجه الدوام

خلافاً لزواج المتعة[1]. ظاهرياً، يستوفي الزواج العرفي كل شروط النكاح السني الصحيح، بيد أن أولوية المتعة فيه بالإضافة إلى عدم الرغبة في الإنجاب مميزات تقرّبه من زواج المتعة. ويتم الزواج العرفي بين الشباب في حفلات سرية تجنباً لغضب الآباء، أو في الأوساط الطلابية الإسلاموية.

ويرى آخرون أن اللجوء إلى هذه الأشكال من الزواج ليس ضرورياً وأن على الفقهاء أن يقوموا باجتهاد يبيح علاقات جنسية قبل زواجية محمية. يقترح دعاة هذا الاتجاه تعليق العمل بكل الآيات المحرمة للجنسانية قبل الزواجية نظراً لمميزات "ظرف الحداثة الدائم". فأمام تعذر الاستمساك والنفقة والسكن، لا بد من إباحة نشاط جنسي محمي. يقول شاب مسلم من فرنسا: «إذا مارس شاب الجنس قبل الزواج، فإن هذا حرام... وعليه على الأقل أن يستعمل غشاء واقياً لكي لا يراكم شرّين». ويذهب مهندس معماري إسلاموي من فاس في نفس الاتجاه فيقول: «الحل الأصلي هو الاستمساك، لكن وبالنظر إلى استحالة مراعاة ذلك الحل باعتبار ظروف حياة شباب اليوم، يغدو الغشاء الواقي حلاً مؤقتاً، في انتظار حل مشاكل الأمية والفقر والبطالة، أي في انتظار تمكين الشباب من الزواج». إنه في نظر هؤلاء حل استثنائي في ظروف استثنائية.

ما هو موقف الإسلامويين والفقهاء من مطلب الشباب المسلم في حماية نشاطهم الجنسي من خطر الأمراض المنقولة جنسياً؟

في جريدة **الصحوة**، يذهب عبد الرزاق المروري[2] إلى أن الإيدز هو عقاب الله ضد الزنا. وبالتالي لا بد من مطالبة الشباب بالعودة إلى الإسلام، وليس محاربة الإيدز بفضل الغشاء الواقي كما تفعل وزارة الصحة والجمعيات التابعة لها. إن دعوة

(١) وقد انتقد زواج المتعة من طرف معارض إيراني في **المجلة** (السعودية) تحت عنوان «زواج المتعة جائز لبنات الفقراء، حرام لبنات رجال الدين» (**المجلة**، رقم ٨٣١، ٢٠ كانون الثاني/يناير ١٩٩٦). ويعتبره مثقفون إيرانيون من الداخل مجرد غطاء شرعي للبغاء. لكن المدافعين عنه يرون أن هدفه الشرعي هو المتعة وليس تأمين دخل وينصحون باللجوء إليه كدواء وليس كطعام، أي فقط عند الحاجة الملحة. وتمارس بعض النساء المتعة لعصيان أمر عمر بن الخطاب بتحريم المتعة، أي إرضاء لله (ضد عمر).

(٢) عبد الرزاق المروري: «وداويني بالتي كانت هي الداء»، **الصحوة**، عدد ٥٢، شتنبر/أيلول ١٩٩٦.

الشباب إلى استعمال الغشاء الواقي تعني، في نظر المروري، دعوته إلى الفحشاء والمنكر: «إن الغشاء الواقي هو ناقل عدوى الزنا والفساد». لا بد من التذكير هنا بأن المؤسسات الحكومية في المغرب لا تقول فقط للشباب بوجوب استعمال الغشاء الواقي، بل هي تخيّر الشباب بين الاستمساك من جهة وبين الإخلاص أو الغشاء الواقي من جهة أخرى (في حالة الإقدام على ممارسات جنسية). ويؤاخذ المروري المؤسسات على أنها لا تقول بصراحة للشباب إن العلاقات الجنسية غير الزواجية محرمة شرعاً. هل من صلاحية وزارة الصحة أن تقول إن الجنسانية قبل الزواجية حرام؟ أليست هذه مسألة تقنية من اختصاص وزارة أخرى أو تخص قناعات الفرد الشخصية؟ أليس على وزارة الصحة تبيان الحلول التقنية لاجتناب فيروس الإيدز، وهي ثلاثة بالضبط: الاستمساك، الإخلاص، الغشاء (فيما يخص نمط الانتقال الجنسي)؟

أما الفقهاء الذين استجوبناهم في هذه المسألة، فأول رد فعل عفوي لديهم كان عدم قبول مسألة حماية النشاط قبل الزواجي من الأمراض. فبالنسبة إليهم، المسألة محسومة من أصلها لأن الجنسانية قبل الزواجية محرمة شرعاً بالأصل. من أجل ذلك، ذهب رئيس جامعة القرويين في فاس إلى أن طلب الشباب غير مقبول ولا يمكن أن نطلب من الاجتهاد الفقهي أن يخدم الزنا ويحميه من المخاطر التي تحيط به. في نظره، لا مجال لمناقشة إمكانية حماية الناشطين جنسياً خارج الزواج أو قبله. ولا مجال لاجتهاد أمام النص، وكم بالأحرى أمام نصوص تحرم الزنا صراحة وقطعاً.

رغم هذا الرد المبدئي الصارم، الناتج عن اعتبار الواقع زيفاً وزيغاً وعن إرادة عدم إدراك الواقع (كما هو)، سألنا عميد كلية الشريعة عن إمكان الاستنجاد بالقاعدة الأصولية القائلة إن «الضرورات تبيح المحظورات». فهل يمكن اعتبار محاربة فيروس الإيدز ضرورة تبيح استعمال الغشاء الواقي في كل علاقة جنسية، وخصوصاً في العلاقات المعرّضة أكثر من غيرها لخطر ذلك الفيروس؟ كان رد العميد أن تلك القاعدة لا تستعمل إلا بعد وقوع المحظور ولا يمكن أن تتحول إلى مبدأ عام لصياغة قانون قَبْلي ينظم السلوكيات البعدية. فلا بد من وقوع المحظور أولاً ثم تحليل أسباب وقوعه لكي يقول الفقيه قوله في جواز السلوك الخارق للمحظور على سبيل

الاستثناء. ثم إن الضرورة تعني، على مستوى تلك القاعدة، ضرورة تجنب الموت. في هذه الحالة، وفيها وحدها، يجوز شرب الحد الضروري من الخمر أو أكل الحد الضروري من لحم الخنزير أو لحم الميتة (بقصد تجنب الموت). من هنا، يتجلى بوضوح في نظر العميد أن عدم إشباع النزوة الجنسية شيء غير مميت، وبالتالي فهو ليس ضرورة بإمكانها أن تبيح المحظورات. لا يمكن، حسب رأيه، أن يقول الفقهاء للشبان ما يلي: «من لم يستطع منكم الصيام أو الزواج، فليقم علاقة جنسية في حدودها الدنيا الضرورية، وليحمها بفضل الغشاء الواقي».

أمام هذا الجواب، اقترحنا على العميد القاعدة الأصولية التي توصي باختيار أقل المحظورين ضرراً. وهنا كان جواب العميد سلبياً أيضاً بحيث أن تلك القاعدة تعني بدورها الاختيار بين الموت وأكل لحم الخنزير أو لحم الميتة، بين الموت وشرب الخمر. لكن السيد العميد لم يذكر إجازة بعض الفقهاء للبغاء في حالة امرأة تعاني من الفقر والجوع. في هذه الحالة، أجاز الفقهاء بغاء المرأة لأنه محظور أقل ضرراً من موتها. وعند تذكيرنا له بهذه الإباحة، أجاب العميد أنه لا يمكن انطلاقاً من ذلك المثال استخراج قانون يبيح البغاء لكل امرأة بقصد تجنب الموت. فبغاء المرأة لا يباح هنا لذاته وإنما كوسيلة للحصول على مال. والسؤال المطروح هنا هو التالي: ما هو حكم الزبون الذي ينقذ المرأة من الموت من خلال إعطائها أجراً مقابل خدماتها الجنسية؟ هل يُحَدُّ؟ هل على تلك المرأة المحتاجة المضطرة أن تطلب من الزبون وضع الغشاء الواقي؟

رغم هذه التساؤلات المقلقة، ارتأى الفقهاء المستجوبون أن ممارسة الجنس ليست ضرورة وليست محظوراً أقل ضرراً تجب حمايته. فسياق الإيدز لا يفرض أبداً على الفقهاء أن يحموا الجنسانية غير الزواجية من خطر المرض. ولا يمكن أبداً، حسب الفقهاء، القول بأن الجنسانية المحمية (بفضل غشاء) أقل ضرراً من الجنسانية غير المحمية. إن الحماية الإسلامية تكمن في نظرهم في المداومة على الصلاة وعلى الصيام المقويين للنفس، والمُضعِفَيْن للنزوة الجنسية. ويعني الصوم صوم النظر أيضاً، والمقصود به هنا عدم النظر إلى النساء، ومن ثم حث المرأة على وضع الحجاب حتى تكفّ عن إثارة الفتنة في قلوب الرجال. من هذا الطرح، يتبين كما لو أن الرغبة الجنسية مرتبطة بالرجل وحده وأن المرأة موضوع رغبة ولا رغبة لها. فهل

ينبغي أن نفهم أن صوم النظر خاص بالرجل وحده؟ على كل حال، وفي إطار هذا المنطق الذكوري، يشكل الصوم حلاً انتظارياً يجنب المرء ارتكاب الزنا إلى حين التمكن من الزواج، وهو ما ينبغي أن يسهر عليه الأغنياء في المجتمع باسم التكافل الذي أوصى به الإسلام.

في نهاية المطاف، يلتقي الفقهاء مع الإسلامويين في رفض موقف وزارة الصحة الداعي إلى استعمال الغشاء الواقي لحماية العلاقات الجنسية غير الزواجية من خطر الإصابة. فالرهان في نظر الفقيه والإسلاموي على حد سواء هو تغيير المجتمع ودفعه إلى احترام الشريعة، ولا يكمن أبداً في تكييف الإسلام مع الحداثة بفضل تعنيف النصوص. وقد أنهى الفقهاء المستجوبون مداخلاتهم بالتذكير بأن مقاومة الإيدز لكل دواء أمر يعني أنه من عند الله ليعاقب مرتكبي الفواحش. وقد ذهب بعضهم إلى القول بضرورة رجم الزاني كيفما كان وضعه الزواجي، بمعنى أنهم أوصوا برجم الزاني غير المحصن أيضاً.

تبيِّن هذه المعطيات الميدانية أن الإيدز والمشكلة الجنسية لدى الشباب ليسا سببين شرعيين يدعوان الفقيه إلى الاجتهاد. فالفقيه يرفض ممارسة الاجتهاد لحماية جنسانية حرَّمها الله. على عكس ذلك، يرى الفقيه أن الجنسانية قبل الزواجية ينبغي أن تظل مرتبطة بخطر الأمراض لكي يبتعد عنها الشباب، والمسلمون بصفة عامة. فالحل الإسلامي لا يستهدف الإيدز، وإنما الجنسانية غير الزواجية، وهي الشر الأعظم. وقد ذهب أحد الفرنسيين المبحوثين، وهو من معتنقي الإسلام، إلى أن الفوضى الجنسية الراهنة ممرّ اختباري إلى النظام الإلهي، وأن الإيدز فرصة للعودة إلى الله.

لا بد من القول إن فقهاء فاس يدركون الجنس من خلال ثنائية الحلال والحرام فقط. أما الثنائيات الأخرى مثل ثنائية الجنس النفعي والجنس الضار، أو ثنائية الجنس السليم والجنس المريض، فغائبة عن وعيهم وتحليلهم. والواقع أن ثنائية الحلال - الحرام لا تستوعب كل غنى الجنسانية، ولا تختزل الجنسانية كما يعيشها الفاعل الاجتماعي في الواقع، الآن وهنا. ذلك أن الفقيه لا يهتم بتحيين منظوره إلى الجنسانية، فهمّه الأول هو الامتثال لمعيار ما فوق تاريخي (حسب اعتقاده) وحث الناس على نفس الامتثال. وهو ما يجعله يقف عند إدراك الجنسانية قبل الزواجية من

خلال مقولة الحرام، ويرفض إدراكها بفضل مقولة الضرورة، كمفهوم موسع. وفي هذا تفقير للفقه من حيث هو إرادة لتدبير شؤون المجتمع المتغير باستمرار. وبدورها، تظل مقولة "الضرورة" عند الفقيه سجينة تعريفها التقليدي، بمعنى أن الضرورة تعني في نظر الفقهاء المعاصرين أيضاً ضرورة اجتناب الموت فقط، غير آخذين بعين الاعتبار المكاسب العلمية التي وسَّعت مفهوم الضرورة بفضل تحويل الصحة إلى «حالة رفاه بدني وعقلي ونفسي واجتماعي، وليس مجرد خلو الجسم من المرض أو العاهة». ومن دون الارتقاء إلى تبني هذا المنطق الحداثي، لنذكر أن الفقهاء القدامى أباحوا محظور إتيان البغاء من أجل تجنب الموت. فلماذا لا يقتفي الفقهاء المحدثون هذا الأثر ويقولون بإباحة استعمال الغشاء الواقي من أجل تجنب الموت، ولو في إطار علاقة جنسية غير زواجية؟ ذلك أن إرضاء الرغبة الجنسية أصبح اليوم ضرورة من أجل تحقيق الرفاه البدني والعقلي والنفسي والاجتماعي للفرد بغض النظر عن وضعه الزواجي وعن اتجاهه الجنسي. آن الأوان لتجاوز تعريف إسلامي ضيق للضرورة وللصحة، لأن التشبث بذلك التعريف يوقع في موقف إسلاموي يجعل الإسلام يصطدم مع ضرورات تاريخيته. آن الأوان لتحرر الفقهاء المعاصرين من وساطة القدامى من أجل اجتهاد جديد يراعي الجديد في مقولة الضرورة.

واضح أن إرادة التقليد التي تميز فقهاء فاس تنبع من موقع دفاعي تخندقوا فيه بسبب الهجمة الإسلاموية عليهم (وعلى الحداثة). ومن ثم وجدوا أنفسهم مضطرين لاتخاذ مواقف ترفض حماية الجنسانية غير الزواجية من خطر الإيدز. فلا يمكن لهم الظهور بمظهر الفقيه المتنوّر الذي يساير تطورات العصر مخافة فقدان مصداقيتهم أمام جماهير أمية تتعمق أميتها يوماً بعد يوم. ثم إن تقليدانية فقهاء فاس ترتبط بالخصوص بتبعية الفقيه المغربي بشكل عام للنظام السياسي بعد تحويله إلى موظف عمومي، وبالتالي لن يجرؤ الفقيه الموظف على الاجتهاد في اتجاه حماية الجنسانية غير الزواجية إلا إذا طلب منه النظام ذلك. فهل بدأ هذا الاتجاه يبزغ في المغرب مع إقدام بعض الجمعيات تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية على تحسيس أئمة المساجد بطبيعة الأمراض المنقولة جنسياً؟ هل يعني ذلك أول خطوة في إشراكهم في الوقاية بمعناها الحداثي؟ أليس من الضروري البدء بتحديث الفقه في

هذا الميدان قبل تكليف الأئمة بتبليغ رسالات الدولة عبر الخطب؟ واضح أن معرفة إمام المسجد بطبيعة الأمراض المنقولة جنسياً ليست كافية البتة لإقناعه بالمشاركة في حماية الجنسانية قبل الزواجية. ومن المؤكد على كل حال أن مدبري الإسلام يقومون بالاجتهاد الملائم والضروري عند تواجدهم في دولة علمانية لا تستمد شرعيتها من الإسلام، أي في دولة تترك الناس والفقهاء أحراراً في أنماط التديّن.

مهنيو الصحة أو الوقاية العلمانية المعلّقة

يذهب بعض مهنيي الصحة من أطباء وممرضين إلى اعتبار المصابين بالأمراض المنقولة جنسياً مرضى عاديين، مثلهم مثل المرضى الآخرين. ويميل البعض الآخر إلى القول بضرورة تمييز هؤلاء المرضى ومعاملتهم معاملة خاصة، أشد قسوة. ففي نظر بعض الأطباء، يستحق "المريض الجنسي" اللوم والقسوة. يقول أحد الأطباء: «عندما أصل إلى لحظة الوقاية والتوصيات، أبيّن للمريض أنني لست مرتاحاً ولا راضياً عن سلوكه... فالإصابة بمثل هذه الأمراض من مسؤولية المصابين بها، وبالتالي لا بد من إظهار شيء من الغلظة حتى لا يعيدوا نفس الخطأ... يكفي التوفر على مستوى فكري أولي من أجل تجنب هذه الأمراض». ولا يقف بعض الأطباء عند معاتبة تقنية محايدة بل يؤسسون خطابهم الأخلاقي على الإسلام، وعلى الحديث النبوي القائل: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فمن لم يستطع فبلسانه، فمن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». ذلك أن الأمراض المنقولة جنسياً، الناتجة عن سلوك جنسي غير شرعي في نظر هؤلاء الأطباء، تشكل منكراً يعطيهم الحق شرعاً في تجاوز الخطاب الطبي التقني المحض وفي الخوض في سلوك المريض وفي أخلاقياته. ويرى هؤلاء أن لحظة الاستشارة فرصة لا ينبغي إهدارها لأن نفسية المريض هشة في تلك اللحظة ولأن المريض مستعد للإنصات وتقبل الرسالة الوقائية، خصوصاً الإسلاموية.

بشكل عام، تتأرجح تعليمات مهنيي الصحة الخاصة بالوقاية بين اتجاهين متعارضين: مفاد الاتجاه **الأول** اقتراح تغيير السلوك الجنسي وتقييده بالزواج وبالإخلاص الزواجي على اعتبار أن محاربة الأمراض المنقولة جنسياً تمر حتماً من خلال محاربة كل العلاقات الجنسية غير الشرعية، بلا استثناء، فهي كلها خطرة، ولا داعي للتمييز بين علاقة بغائية عابرة وعلاقة غرامية ثابتة أو بين علاقة سوية وعلاقة شاذة. أما الاتجاه **الثاني** فيقول باستعمال الغشاء الواقي من دون اعتبار لشرعية

السلوك الجنسي، بل من دون النظر في كونه سوياً أو شاذاً. طبعاً، من حق كل مهني في الصحة أن يختار أحد الاتجاهين كقناعة شخصية خاصة، لكن المشكل يكمن في الخلط بين القناعة الشخصية والسياسة (الصحية) العمومية، وفي محاولة التوليف بينهما، خصوصاً وأن تلك السياسة تدعو في الوقت ذاته إلى الاستمساك وإلى الإخلاص وإلى الغشاء الواقي من دون أن تربط وسيلة (من بين تلك الوسائل) بشريحة معينة من الفاعلين الجنسيين. بتعبير آخر، يعني أن تلك الوسائل موجهة إلى كل فاعل جنسي دونما تمييز، بغض النظر عن طبيعة توجهه الجنسي أو شرعية ممارساته الجنسية. وقد أوّل بعض مهنيي الصحة (المستجوبين) تلك الثلاثية الوقائية بشكل تدرجي بمعنى أن النصح يتم أولاً في اتجاه الاستمساك، ثم في اتجاه الإخلاص، وأخيراً في اتجاه استعمال الغشاء الواقي. وهو ما يزيل التناقض، في نظر هؤلاء مهنيي الصحة التوفيقيين، بين اتجاه تغيير السلوك الجنسي وبين اتجاه الاحتماء بالغشاء الواقي، كما بين القناعة الشخصية والسياسة العمومية.

فعلاً، أظهرت المقابلات التي أجريناها أن مهني الصحة يبدأ أولاً بمحاولة التأثير على المريض من أجل تغيير سلوكه الجنسي مستقبلاً. وهنا يستعمل المهني آلية التخويف، بمعنى أنه يستعرض أمام المريض كل العواقب التي يمكن أن تخلّفها الأمراض المنقولة جنسياً. من بين تلك العواقب، يذكر العجز الجنسي (البرودة) والعقم ثم إمكان التطور نحو أمراض غير قابلة للعلاج مثل الإيدز. ثم ينتقل مهني الصحة إلى الوعظ والإرشاد باسم أخلاق قائمة على الإسلام. يقول طبيب في هذا الصدد: «نطلب من النساء أن يخفن الله... ديننا يحرّم علينا فعل الشر... ننصحهن بالامتناع عن الزنا، بالزواج وبالإخلاص».

بعد التخويف والوعظ الديني، ينصح مهنيو الصحة باستعمال الغشاء الواقي. لكن دراسة لوزارة الصحة[١] سنة ١٩٩٧ أظهرت أن الغشاء الواقي يُنصح به في تسعة في المائة فقط من الاستشارات الطبية في القطاع العمومي. وعلى عكس هذه النتيجة، تدعي أغلبية المهنيين أنهم يوزعون الغشاء الواقي بالمجان على المرضى في قطاع الصحة العمومية. وصرح بعض الأطباء بأنهم ينصحون الشبان بحمل الغشاء

(١) Evaluation du PNLS, Evaluat/HP/J, 16-07-1997.

الواقي معهم بصفة دائمة، تحسباً لكل علاقة جنسية «مباغتة». وقال بعض الممرضين إنهم يلومون الشبان على عدم الذهاب إلى المراكز الصحية بغية التزود مجاناً بالأغشية الواقية قبل كل علاقة جنسية. وتسهيلاً لحصول الشباب على الأغشية، ينص مهنيو الصحة على أن ذلك لا يقتضي التسجيل في مركز الصحة، بمعنى أن الشاب يحصل على الغشاء الواقي من دون أن يدلي ببطاقة هوية أو حتى باسمه. وقد أظهرت نفس الدراسة أنه رغم تحفظات السكان، فإن استهلاك الغشاء الواقي في تصاعد مستمر (مليون ونصف عام ١٩٩٠، سبعة ملايين عام ١٩٩٣، خمسة عشر مليوناً عام ١٩٩٦ على سبيل المثال).

صحيح أن وزارة الصحة تنصح من خلال البرنامج الوطني لمحاربة الإيدز باستعمال الغشاء الواقي، وقد استطاعت في السنوات الأخيرة أن تقوم بإشهار ذلك عبر الإذاعة والتلفزة. لكنها لم تجرؤ قط على محاولة إضفاء الشرعية على العلاقات الجنسية غير الزواجية، وبالخصوص على العلاقات الجنسية غير البغائية. لم تجرؤ قط على اعتبار الحق في الجنس من حقوق الإنسان الأساسية بغض النظر عن الوضع الزواجي وعن التوجه الجنسي، وهي تعلم أن الوقاية الحقيقية تمر بالاعتراف بالحق في الجنس، وأن الجنس الحر والمسؤول هو الكفيل وحده بأن يحمي نفسه من خطر الأمراض. بتعبير آخر، تحاول وزارة الصحة التوفيق بين التحريم الشرعي والقانوني للجنسانية غير الزواجية وبين ضرورة حمايتها. في هذا الإطار، يتم توزيع الغشاء الواقي بصفته أداة تقنية ناجعة من دون أدنى اقتناع مؤسساتي بقيمه الأخلاقية المدنية الأصلية. فالسياسة الصحية تابعة وخاضعة لإسلام الدولة، وهو الشيء الذي يجعلها خجولة ومحتشمة. ومن ثم يغدو قطاع الصحة مجرد قطاع تقني عاجز تماماً عن علمنة الجنس. إن غياب القناعة العلمانية في صفوف مهنيي الصحة وفي المؤسسة بشكل عام ينعكس سلباً على درجة ترويج واستعمال الغشاء الواقي. فإذا كان مهني الصحة غير مقتنع بالأداة ويعتبرها شراً لا بد منه، فكم بالأحرى المريض والسكان. وبالتالي يبدو وكأن الغشاء الواقي مفروض من فوق ومن خارج على مهنيين، وعلى سكان، وكلاهما غير مقتنع به لكن لا أحد منهما قادر على محاربة انتشار الأمراض المنقولة جنسياً عن طريق الحلول الأخلاقية أو/ والإسلامية. أمام عدم نجاعة هذه الحلول وأمام عدم واقعيتها، يضطر مهني الصحة في نهاية المطاف إلى النصح

باستعمال الغشاء الواقي، لكن بشكل تدرجي. يقول طبيب: «إذا نصحنا المريض باستعمال الأغشية الواقية، سيعتقد أننا نشجعه على مخالطة العاهرات... علينا أولاً أن ننصحه باجتناب العلاقات غير الشرعية، وبالزواج... وفي الأخير، ننصحه بالغشاء الواقي».

لا مفر إذن من تسجيل التوجه المحافظ في صفوف مهنيي الصحة، وعلى رأسهم الأطباء. فهم لا يتصورون تدبيراً أخلاقياً للجنس غير التدبير الإسلامي. وهنا يظل الغشاء الواقي اختياراً ثانياً وثانوياً، ويصبح مجرد أداة مذمومة للاحتماء من أمراض مذمومة تنتج عن علاقات جنسية مذمومة (في نظرهم). إن الغشاء الواقي في نظر معظم مهنيي الصحة المغاربة شر لا مفر منه، فهو يتضمن أخلاقاً جنسية مدنية وعلمانية مذمومة ينبغي تجاهلها، إلا أنهم يجيزون عملياً استعمال الغشاء ويروّجونه بشكل وظيفي نفعي. وهو موقف يمدد الدرس الفقهي (من حيث مراعاته المبدئية للتحريم الإسلامي للجنس غير الزواجي) ويقطع مع ذلك الدرس في الوقت ذاته بفضل "الإجازة العملية" وحث الشباب على استعمال الغشاء الواقي في العلاقات الجنسية غير الزواجية. من هنا يعترف مهنيو الصحة بأنه ليس من الممكن ربط الجنس بالزواج ويقرون "رسمياً" بوجود جنس غير مؤسساتي يفرضه تطور المجتمع المغربي. إنها شبه قناعة علمانية بالجنس، لكن عملية فقط .

من نتائج التأرجح بين الموقف الإسلاموي القائل بمحاربة الفساد الجنسي والموقف الطبي ـ الصحي الداعي إلى حماية الجنسانية غير الزواجية بروز سؤال التربية الجنسية. وهو السؤال الذي بزغ بشكل تلقائي أثناء المجموعات البؤرية التي نظمناها مع مهنيي الصحة في مختلف المناطق المغربية. فما هو تعريف مهنيي الصحة المغاربة للتربية الجنسية؟ يميّز مهنيو الصحة المغاربة بين خمسة مضامين في التربية الجنسية:

ـ مضمون بيولوجي يحيل الى كل المعارف العلمية المتعلقة بالتشريح الجنسي وبالفيزيولوجيا الجنسية. ويقوم هذا المضمون على التقابل بين ما هو صحيح (من المعلومات) وما هو خاطئ.

ـ مضمون منع ـ حملي يتعلق بالحمل وبتقنيات موانعه، وهو المضمون الذي يقوم على التقابل بين ما هو نافع وما هو غير نافع.

ـ مضمون وقائي يتعلق بالأمراض المنقولة جنسياً، بأنماط انتقالها وبمخاطرها، ويقوم على التقابل بين السليم والضار.

ـ مضمون شبقي يتعلق بتقنيات الجماع وتحقيق اللذة، ويقوم على التقابل بين الرضا والحرمان.

ـ مضمون معياري يضع فاصلاً بين المباح وغير المباح (دينياً، قانونياً واجتماعياً)، على مستوى السلوكات والممارسات.

واضح أن هذه المضامين الخمسة متداخلة فيما بينها، لكن المضمون المعياري يتميز بكونه يتحكم بكل المضامين الأخرى، وبشكل أدق بطريقة التعامل معها في إطار التربية الجنسية. وبالتالي فإن طبيعة المعلومات الوضعية (عن بيولوجيا الجنس وعن موانع الحمل وعن الغشاء الواقي وعن تقنيات المتعة) التي ينبغي تمريرها إلى الفاعل الجنسي تتحدد انطلاقاً من النظام المعياري السائد في المجتمع. ومن ثم لا تظل التربية الجنسية مضموناً مجرداً يصلح للتطبيق من دون اعتبار لخصوصية المجتمع. فمثلاً، لا مجال لتبني منظور الإباحة باعتباره ملازماً لحيثيات التربية الجنسية وتحويله إلى قيمة تفرض نفسها على كل المجتمعات. من خلال هذه التحفظات، يعبّر مهنيو الصحة المغاربة عن ضرورة وضع تربية جنسية ملائمة، بمعنى أنهم لا يعتبرونها شيئاً جاهزاً بشكل مسبق. يقول أحد الأطباء: «التربية الجنسية ليست مبناة مسبقاً... إننا في بلد إسلامي ولا بد من إدخال بعض الأشياء عليها». في نفس الاتجاه، يضيف طبيب آخر: «هدف التربية الجنسية هو تجنيب الشذوذ، أي المثلية الجنسية التي تهدم الصحة، والحث على الزواج وعلى الإخلاص». ويضيف آخر: «تعني التربية الجنسية في الإسلام منع الناس من القيام ببعض الأشياء... مثلاً يجب أن نطالب من الفتاة أن تأخذ حيطتها... فإذا فقدت بكارتها، فإنها تسقط في البغاء بشكل مبكر». ويلخص آخر كل هذه المواقف حين يقول: «إن التربية الجنسية لا تعني التحرر الجنسي». الجدير بالملاحظة هنا أن إرادة أسلمة التربية الجنسية تتشدد كلما تعلق الأمر بالفتاة. وهكذا يرى الكثير من المبحوثين أن المضمون الشبقي لا ينبغي أن تتعلمه الفتاة قبل الزواج، ولو كمعارف نظرية: «عليها أن تحتفظ بنفسها لزوجها... أن تظل عذراء... وبالتالي ما الذي ستجنيه من التربية الجنسية؟ لماذا ستفسر لها كيف يتم الوطء؟». من أجل هذه

الاعتبارات، اقترح البعض التخلي عن عبارة "التربية الجنسية" واستبدالها بعبارة "التربية الصحية المطبية". فهذه في نظرهم عبارة تقنية تعيق بروز كل القيم الجنسية التي لا تخضع الجنس للزواج (وللغيرية الجنسية hétérosexualité).

ويضيف مهنيو الصحة أن التربية الجنسية ليست من مهامهم وحدهم، ويقولون بضرورة مشاركة الأسرة والمدرسة فيها. لكن ما هو جدير بالملاحظة أنهم يقرون في غالبيتهم بأنه لا ينبغي إشراك الأب في تربية أطفاله جنسياً، وخصوصاً بناته. فكثير منهم أشار إلى خطر وقوع زنا المحارم بين الأب والبنت من جراء الفعل التربوي الخاص بالجنس، كما لو أن الحديث عن الجنس له قوة تحريضية تثير الرغبة. ولم يشر أحد لمثل هذا الخطر بين الأم والابن. والواقع أن إخراج الأب من التربية الجنسية داخل الأسرة لا ينتج فقط عن إرادة تجنب خطر زنا المحارم، بل يحيل الى ضرورة الاحتفاظ للأب بهيبته في فضاء الأسرة. وهذا يعني أن الحديث عن الجنس يفقد الأب، في نظر بعض مهنيي الصحة، كل هيبة وكل وقار. أما الأم، فيمكنها الخوض في المسائل الجنسية مع أبنائها وبناتها دونما خوف من فقدان الهيبة لأن علاقة الأم بأطفالها لا ينبغي أصلاً أن تطبعها هيبة. وفي هذا الموقف تمديد للتصور الأبوي عن الأسرة وعن الأدوار الجنسية التمييزية. لكن الأخطر من هذا، في موقف معظم مهنيي الصحة، أنهم ينتهون إلى القول بأن التربية الجنسية ينبغي أن تكون مهمة خاصة تتم في الفضاء الأسري الخاص. وفي هذا ربط بين الجنس والخاص، بين الجنس والمخفي، بين الجنس والثانوي. إن هذا الموقف يتعارض تماماً مع مفهوم التربية الجنسية كسياسة عمومية ضرورية.

التربية الجنسية

في مفهوم التربية الجنسية

عند مقاربة مفهوم التربية الجنسية، لا بد من تجنب الوقوع في مخاطر معرفية ثلاثة قبل التذكير بأسسه التقنية وقيمه الأخلاقية المدنية.

مخاطر المفهوم

ثلاثة مخاطر: خطر اختزال التربية الجنسية في تعلم تقنيات ممارسة الجنس، خطر الخلط بين التنشئة الاجتماعية والتربية الجنسية، خطر الخلط بين آداب النكاح وعلم "الباه" من جهة وبين التربية الجنسية من جهة أخرى.

يكمن **الخطر الأول**، خطر الاختزال، في ذهاب الحس المشترك، عند سماع عبارة "التربية الجنسية"، إلى الاعتقاد بأن التربية الجنسية تعني فقط إكساب واكتساب تقنيات ممارسة الجنس. وهذا اختزال خطير لأن المفهوم أغنى وأعم من هذا بكثير. فالمفهوم، بالإضافة إلى مضمونه الإيروسي (تعلم الجماع)، يشمل مضامين أخرى تتعلق بالأعضاء التناسلية وسيرها (مضمون تشريحي وفيزيولوجي)، وتتعلق بالإخصاب ومنع الحمل (مضمون ضد - إنجابي)، كما تتعلق بمعرفة الأمراض المنقولة جنسياً وطرق الحماية منها (مضمون وقائي). هذا بالإضافة إلى المضمون القيّم القائم على الإباحة الجنسية وعلى المساواة بين الجنسين في الحقوق الجنسية.

أما **الخطر الثاني** فهو خطر الخلط بين التنشئة الجنسية والتربية الجنسية. وهو خلط أولي ينبغي أن نتجنبه لأن التنشئة الجنسية تقصد الى بناء هوية الفرد النوعية gender identity، بمعنى أن الرجل والمرأة ليسا مجرد معطيين بيولوجيين إذ لا يجوز اختزال الرجل في ذكورته (الذكر) والمرأة في أنوثتها (الفرج). فالذكر والفرج معطيات بيولوجية تشكل فقط الهوية الجنسية للفرد identité sexuelle ou sexe biologique. بتعبير آخر، يجب التأكيد على أن ذكورة الرجل تحوّل إلى

سلطة وإلى امتيازات، أي أنها تبنى كموقع اجتماعي مسيطر. أما المرأة فأنثى يتم تحويلها إلى موقع وأدوار اجتماعية تتميز بالدونية وبالتبعية. إن التنشئة الاجتماعية فعل أبوي في هذه الحالة، أي فعل تاريخي اجتماعي، الشيء الذي يبيّن أن التراتبية بين الجنسين ليست معطى بيولوجياً وأنها قابلة للتجاوز. إن التنشئة الاجتماعية الأبوية تكمن في تحويل البيولوجي إلى اجتماعي عبر طقوس مرور (أو تأسيس) تختلف من مجتمع إلى مجتمع، ومن ثقافة إلى ثقافة، أي في توظيف الجنس البيولوجي (الذكر والفرج) من أجل بناء النوع الاجتماعي gender، من خلال تأسيس علاقة تراتب وسيطرة بين الرجل والمرأة. من ثم، يتبيّن أن الرجل والمرأة هويتان نوعيتان ليستا جاهزتين منذ البداية. فالتنشئة هي التي تبني الرجل كدور فاعل وتبني المرأة كدور مفعول به في كل الحقول الممارسة الاجتماعية، ومن بينها الممارسة الجنسية. إن استبطان هذه الأدوار التمييزية يعني فقط اكتساب أدوار معينة في الفعل الجنسي، ولا يعني أبداً اكتساب تربية جنسية، أي معارف (علمية) ومواقف (إيجابية) وممارسات (مساواتية) خاصة بالسلوك الجنسي. من هنا حتمية التمييز بين التنشئة الجنسية والتربية الجنسية. بتعبير آخر، تقوم التربية الجنسية أولاً على اكتساب معارف بيولوجية علمية، لكن المعارف لا تكفي إذ هناك قيمتان كبيرتان ينتظم حولهما السلوك الجنسي المربّى، وهما المساواة بين الجنسين وفك الارتباط بين الجنس من جهة والزواج والإنجاب من جهة أخرى (مبدأ استقلال وإباحة الجنس). في هذا الإطار، يغدو الجنس هدفاً من أجل ذاته ولا يظل وسيلة لتحقيق الإنجاب في إطار الزواج، أي وسيلة لإعادة انتاج النظام الاجتماعي والسياسي القائم. ولهذا يمكن أن نقر بأن التربية الجنسية، كمفهوم اصطلاحي، هي في الوقت ذاته مجموعة معارف علمية وقيم ومواقف إيجابية من الجنس (بغض النظر عن سن الفاعل الاجتماعي وبغض النظر عن هويته الجنسية وعن وضعه الزواجي وعن توجهه الجنسي). إن المزاوجة بين معارف علمية وقيم ضد ـ أبوية هي ما يشكل التربية الجنسية. فلا يكفي أن تكون للفرد معرفة بالبيولوجيا الجنسية من دون القناعات القيَمية والسلوكية المصاحبة لها. إن القناعات والسلوكات الملازمة للتربية الجنسية، وهي القيم المضادة للذكورية وللأبوية، ليست تطبيقاً اختيارياً

بعدياً للمعرفة البيولوجية، فهي على العكس من ذلك بعد جوهري ومؤسس لها وفيها. إن المعرفة الجنسية لوحدها لا تكفي لتعريف التربية الجنسية إذ لا بد من قيم وممارسات جنسية مساواتية. بكلمة واحدة، التربية الجنسية علم وعمل، معرفة وأخلاق (تميّزها الإباحة وليس الإباحية).

أما **الخطر الثالث** فناتج عن إسقاط معرفي وإيديولوجي، بمعنى أننا نحاول العثور على التربية الجنسية في حضارات سابقة على الحضارة الغربية الحديثة التي أنتجت المفهوم كمعرفة وكسلوك. طبعاً، لكل مجتمع بشري "تربية جنسية" خاصة به. فالمجتمعات "القديمة"، مثل المجتمعات الهندية واليونانية والعربية الإسلامية الوسيطة، كانت لها تصوراتها الخاصة عن السلوك الجنسي، عن تقنياته وعن غاياته. وكانت لها تقنيات تمرير تلك التصورات من جيل لآخر. لكن الحديث عن "تربية جنسية" في تلك المجتمعات ما هو إلا إسقاط، بمعنى أننا نحاول العثور (لأسباب إيديولوجية) على مقابل تقليدي لمفهوم التربية الجنسية الحديث والحداثي. مفاد الإسقاط القول بوجود "تربية جنسية" خاصة بكل مجتمع. إن تعميم وجود "التربية الجنسية" لا يجوز إلا إذا انتقلنا من المفهوم الاصطلاحي إلى المعنى اللغوي. والمقصود بالمعنى اللغوي أن كل مجتمع يلقن أفراده بشكل معلن أو مبطن معارف وسلوكيات جنسية تتلاءم مع قيمه وأهدافه الإستراتيجية العامة. من هنا، يتجلى أن الخلط يقع بين مفهوم اصطلاحي لمفهوم لتربية الجنسية (يقوم على أشياء ثلاثة هي: الإباحة، القرص المانع للحمل والغشاء الواقي) وبين مفهوم لغوي عام يري في تبليغ أية رسالة جنسية للفرد من طرف أي مجتمع تربية جنسية. والواقع أن الخلط غير جائز لاعتبار بسيط آخر، مفاده أن المجتمعات ما قبل الحديثة لم تستعمل قط عبارة "التربية الجنسية". من هنا يتبين بوضوح أن استعمال هذه العبارة بصدد تلك المجتمعات هو إسقاط دفاعي ومقاومة. فبعد ظهور مصطلح "التربية الجنسية" في المجتمع الحديث، افترض البعض أن للمجتمعات التقليدية تربية جنسية خاصة بها، وهو ما يعطيها الحق في رفض القيم والسلوكيات الجديدة المؤسّسة لمفهوم التربية الجنسية. لا إمكان إذن لذلك الإسقاط ولتلك المقاومة إلا بفضل انزلاق نحو تعريف لغوي للتربية الجنسية. من هذا المنطلق، يذهب مثلاً تأويل الإسلام، السائد معرفياً (لأنه سائد سياسياً)، إلى أن للإسلام منظوره الخصوصي للتربية الجنسية. والواقع أن

هذا المنظور ما هو في نهاية المطاف سوى تعريف لغوي للتربية الجنسية. فالمنظور الإسلامي للتربية الجنسية يقوم على الربط بين الجنس والشرعية (الزواجية والاسترقاقية)، ويؤكد على أهمية الملاعبات التقديمية وعلى ضرورة مراعاة حق الزوجة في المتعة من أجل إحصانها ضد الزنا. في هذا السياق، لا مجال للاعتراف بجنس مثلي أو استمنائي. وقد نصّت كتب الفقه في الفصول المتعلقة بآداب النكاح على ما ينبغي أن يراعيه الزوج ليلة الدخول بالخصوص. وخلافاً للفقه، تعرضت كتب علم الباه للجنسانية اللاشرعية و"اللاسوية" أيضاً، لكن من دون معاودة النظر في وضعهما الشرعي والاجتماعي، أي من دون الدفاع عنهما كاختيار جنسي ممكن. بالإضافة إلى ذلك، قام الفقه وعلم الباه على معطيات بيولوجية خاطئة، منها مثلاً أن صعود المرأة فوق الرجل عند المجامعة يعوق الإخصاب ويسبب أمراضاً في الإحليل والمثانة، أو أن تقبيل العينين يسبب الفراق، أو أن النظر إلى فرج الشريك شيء مكروه ينبغي اجتنابه. في نفس السياق، حرم الفقهاء إتيان المرأة في دبرها معللين ذلك بأدلة عقلية (أيضاً)، وهي أدلة واهية فنّدها العلم الحديث.

إن "التربية الجنسية" المتضمنة في آداب النكاح وعلم الباه تركز على كثرة الجماع كقيمة يتحتم على كل مسلم تحقيقها إما في إطار النكاح أو في إطار الاسترقاق الجنسي. وكثرة النكاح بمعنيي الوطء والزواج تُعتبر نجاحاً للتنشئة الجنسية الأبوية من حيث أنها تؤشر على تحقيق الرجولة وعلى تكثير سواد الأمة. إن كثرة النكاح رجولة، فهي فحولة وخصوبة. لا أعتقد أنه يمكن أن نسمّي آداب النكاح وعلم الباه تربية جنسية لأن الرسالة الجنسية في هذا التراث موجّهة إلى الرجل وحده باعتباره وحده فاعلاً جنسياً ومسؤولاً وحده عن قيادة الوطء ، ومسؤولاً وحده عن إرضاء زوجاته جنسياً. كل ذلك يؤشر على خضوع المرأة وتبعيتها للرجل في الجماع سواء في إطار النكاح أو في إطار الاسترقاق. إن خضوع المرأة، المزدوج (زواج أو استرقاق)، أمر يمنعنا من الحديث عن تربية جنسية بالمفهوم الاصطلاحي. ذلك أن التربية الجنسية مساواتية النزعة، في حين أن آداب النكاح وعلم الباه لهما توجه ذكوري غير مساواتي واضح. إن اعتراف آداب النكاح وعلم الباه بحق الزوجة في المتعة الجنسية، وإن كان عنصراً إيجابياً وجد امتداده الطبيعي في الحداثة، عنصر لا يؤدي وحده إلى اعتبار ذلك التراث بمثابة تربية جنسية بالمعنى الدقيق للكلمة، أي

كمفهوم. فالحرص على إرضاء الزوجة يهدف الى تحصين الفرج بقصد عدم اختلاط الأنساب والأموال.

القرص والغشاء والأخلاق المدنية

إن التربية الجنسية هي أولاً معارف علمية. وهذا شيء لم نتمكن منه إلا منذ القرن الثامن عشر، أي منذ أن تحولت البيولوجيا إلى علم، حيث مكّنت من معرفة الأعضاء التناسلية بشكل دقيق، ومن معرفة مسلسل الإخصاب، ثم من معرفة آليات الإثارة والقذف... ومكنت بالخصوص من التمييز بين الرجل والمرأة كمعطيين بيولوجيين مختلفين ومتمايزين، وفي ذلك قطيعة نهائية مع اعتبار المرأة رجلاً ناقصاً أو رجلاً مقلوباً (موجهاً نحو الداخل). ومن ثم لا مجال للحديث عن التربية الجنسية قبل القرن الثامن عشر (على الأقل). فقد أدى تطور العلوم والتقنيات إلى صنع الغشاء الواقي préservatif الاصطناعي عام ١٨٨٠ وإلى اكتشاف القرص المانع للحمل Pilule عام ١٩٥٥، وهو ما زوّد التربية الجنسية بوسائل مهمّة تجنب الحمل (غير المرغوب فيه) والأمراض المنقولة جنسياً. لهذا السبب على الأقل، لا يجوز الحديث عن التربية الجنسية بشكل دقيق قبل هذه المرحلة. فالغشاء الواقي هو التقنية الحديثة التي تحقق العزل بنجاعة، وهو عزل مزدوج يجنب في الوقت ذاته خطر الحمل وخطر الجراثيم والفيروسات (بالخصوص). بكلمة واحدة، يشكل القرص والغشاء شرط النشاط الجنسي السليم. أضف إلى ذلك تمكن الطب الحديث من معالجة الأمراض الزهرية التي حاول الإنسان الاحتماء منها دونما جدوى، بواسطة أغشية واقية مصنوعة من مصران الأغنام.

بفضل القرص المانع للحمل والغشاء الواقي اللذين حررا النشاط الجنسي من مخاطر الحمل والمرض، أصبح هذا النشاط مباحاً إذ لا خوف من حدوث عواقب تؤدي إلى اضطرابات عائلية أو اجتماعية عند أخذ الاحتياطات اللازمة. من ثم، سقط التمييز بين المتزوجين وغير المتزوجين، بين الرجال والنساء، بين الكبار والصغار، وبين الغيريين والمثليين الجنسيين، فلكل هذه الفئات الحق في الجنس لأن الجنس لم تعد له مخاطر صحية واجتماعية كتلك التي كانت له من قبل. لا داعي إذن لجعل الجنس شيئاً مباحاً للبعض ومحرماً على البعض الآخر، ولا داعي لتجريم

السلوكيات والممارسات التي لا يزال الفكر الأبوي يعتبرها ممارسات "شاذة" أو محرمة شرعاً. طبيعي إذن أن يدافع عن التربية الجنسية كل أولئك الذين يحلمون بنظام جنسي جديد، وهم ضحايا النظام الأبوي من عزاب ونساء ومثليين ومراهقين. إن التربية الجنسية امتناع عن تحويل الجنس إلى تابو، أي إلى شيء نخافه لاعتبارات عائلية واقتصادية (فنحرّمه باسم المقدس). حين يكتشف الطفل عضوه الجنسي، توصي التربية الجنسية بعدم دفعه إلى تحويل عضوه إلى عورة، إلى شيء ينبغي إخفاؤه والتعامل معه بحشمة، وإقناعه بأنه مصدر إثم وخطر. منذ البداية، تتبنى التربية الجنسية مبدأ الإباحة بمفهومها الإيجابي، فهي إدراك وتقبل للأعضاء الجنسية كأعضاء جنسية في المقام الأول قبل إدراكها كأعضاء تناسلية، وهي تقبّل لها كأعضاء طبيعية لها حاجات ووظائف طبيعية. بهذا المعنى، يجب أن نفهم الإباحة المؤسِّسة للتربية الجنسية والمرتبطة بها: فهي تعني أيضاً قبول النشاط الجنسي كعلاقة طبيعية مسؤولة كلما حصل تراض حولها بين طرفين عارفين بكل عواقبها الممكنة.

الإباحة إذن لا تعني الإباحية لأن الإباحية غلو يرى أن كل العلاقات الجنسية مباحة بغض النظر عن الوضع الاجتماعي للشركاء الجنسيين وعن عددهم، وهي تشجيع للأفراد في اتجاه الاستهلاك الجنسي من دون حدود أو قيود. لا نجد مثل هذا التشجيع في الإباحة. الإباحة تعني فقط الموقف الإيجابي من الجنس بلا تشجيع على الاختلاط العام أو على الشيوعية الجنسية. في الإباحة، يظل سؤال «من يجامع من؟» سؤالاً قائماً ومشروعاً. على العكس من ذلك، يغيب هذا السؤال في إطار الإباحية. تقوم التربية الجنسية إذن على الإباحة، على قبول الجنس كنشاط اجتماعي علائقي يحقق المتعة الضرورية لتوازن الفرد.

وبالتالي، لا يمكن أبداً الإقرار بأن التربية الجنسية منافية للأخلاق بشكل مطلق. إنها منافية لأخلاق معينة فقط، وهي تحمل أخلاقاً خاصة، مغايرة، جديدة، تقطع بشكل جذري مع الذكورية والأبوية. لا يمكن أبداً اختزال الأخلاق في الدين، ولا يمكن أبداً القول أن لا وجود لأخلاق خارج الدين أو من دونه. على العكس من ذلك، ولتوضيح الأمور وتدقيقها، ينبغي الاعتراف بأن الأخلاق الدينية تعتمد على آليتي الترغيب (الجنة) من أجل القيام بالمعروف والترهيب (جهنم) من أجل تجنب المنكر. هذه الأخلاق تعامل الإنسان كطفل، تجازيه إن فعل خيراً وتعاقبه إن فعل

شراً. الأخلاق التي تعامل الإنسان كراشد لا تلجأ إلى الترغيب والترهيب، بل تنتظر من الإنسان فعل الخير لأنه خير، من دون انتظار جزاء... الجزاء عند الإنسان الراشد، وعند المواطن، هو ارتياح الضمير فحسب. من هذا المنطلق الجديد، تتصور التربية الجنسية علاقة جنسية تطبعها أخلاق مدنية، أخلاق الوفاء والالتزام والإخلاص، من دون إكراه أو خوف، من دون عُقَد أو عقدة. إن الحرية الجنسية لا تعني أبداً الفوضى أو الخيانة أو تعدد الشركاء الجنسيين أو البوهيمية. ومن ثم فإن التربية الجنسية ليست أبداً نشراً للإباحية باسم العلم والحرية. الرهان هو أن يقتنع المربي (في كل تجسداته) بهذه الأخلاق المختلفة، الجديدة، غير المسايرة للاشعور الأبوي في أشكاله الدينية وغير الدينية.

ما ينبغي معرفته حول مفعول التربية الجنسية هو أن كل الدراسات تبيّن أنها تدفع الشباب إلى تأخير بداية النشاط الجنسي، وأنها على عكس البورنوغرافيا لا تعمل على إثارة الشباب جنسياً. فهي تعلّم الشباب تجنب خطري المرض والحمل (غير المرغوب فيه) وتسعى إلى إفراز فرد سليم جنسياً في مجتمع سليم جنسياً. وبالتالي لا مجال للربط بين الحرية الجنسية وبين الأمراض الاجتماعية (مثل العمل الجنسي) أو الأمراض المنقولة جنسياً. صحيح أن تلك الأمراض موجودة في المجتمعات الغربية الليبرالية على الصعيد الجنسي، لكنها موجودة فيها بنسب أقل. ونعرف أنها موجودة لأن هذه المجتمعات قررت تبنّي الشفافية في التعامل معها. وقد جهّزت نفسها لتشخيص كل الأمراض المنقولة جنسياً ولمعالجتها، كما أنها تعترف بالعمل الجنسي وتنظمه. هذه الظواهر السلبية لا يمكن أن تحجب الترابط الرائع بين التربية الجنسية وانخفاض نسبة الأمراض المنقولة جنسياً وانخفاض نسبة الحمل غير المرغوب فيه. أما في المجتمعات التي لا تزال ترفض التربية الجنسية وتسجن الجنس في الزواج وفي الغيرية، ففيها عمل جنسي كثيف، وفيها نسب أعلى من الأمراض المنقولة جنسياً ومن الحمل غير المرغوب فيه. ورغم تفشي هذه الظواهر، فإن مؤسسات المجتمعات التقليدية المنزع ترفض تشخيصها والاعتراف بها لأنها عاجزة عن معالجتها من جهة، ولأن تلك الظواهر تزعزع صورتها وشرعيتها أمام الرأي العام.

التربية الجنسية، ضرورة عمومية

على الصعيد اليومي، نجد في المغرب انفتاحاً جنسياً مهماً ناشئاً عن عوامل متعددة، على رأسها تحويل الجنس إلى نشاط اقتصادي في مواجهة البطالة، ثم إلى أداة مقايضة تمكّن من خدمات وامتيازات غير مشروعة أو غير مستحقة. وهناك عوامل أخرى يمكن الإشارة إليها بسرعة مثل الاختلاط الجنسي في المدن غير المستوعب بعد (بما فيه الكفاية)، البيع الحر لوسائل منع الحمل، ارتفاع معدل السن عند الزواج الأول، تبنّي إيديولوجيا الاستهلاك الجنسي وتراجع قيمة الاستمساك، التناقض بين صرامة النصوص القانونية وبين التسامح القضائي الفعلي... كل ذلك يفسّر تخلّف الفكر الجنسي اليومي ولا يسمح للفرد بتكوين رؤية واضحة ومنسجمة حول الجنس، و يفسّر إلى حد ما حيرة المؤسسات والمربّين أمام مفهوم التربية الجنسية. لذا ينبغي البدء بتربية المسؤولين عن التربية على قبول التربية الجنسية كمفهوم إيجابي وإقناعهم بكل مضامينها، وعلى رأسها المضمون القيمي الذي يجعل من النشاط الجنسي نشاطاً مباحاً وخالياً من الإكراه والسيطرة والعنف والاستغلال. إنه المضمون الذي ينبه أيضاً إلى ضرورة القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة، ويقول بالمساواة بين الجنسيين في الحق في الجنس، علماً وعملاً. لا بد من اقتناع المسؤولين بضرورة التربية الجنسية كتربية شاملة تستهدف القيم والوعي والسلوك. لا بد من سياسة حكومية مندمجة واضحة في هذا الاتجاه، فمسائل الجنس لم تكن أبداً مسائل خاصة تتعلق بالفرد فقط ولا دخل للسلطات العمومية في تدبيرها.

تأريخ مفاهيمي

في المغرب، ومنذ العشرينيات من القرن العشرين، ظهرت معالم سياسة جنسية في إطار الحماية الفرنسية. وكانت تلك السياسة ترتكز بالضبط على تربية جنسية تسعى بالخصوص إلى مكافحة الأمراض "الزهرية" بالنظر إلى أن الزهري syphilis

كان من الأمراض المنتشرة بشكل ملحوظ بين السكان. وكان المغاربة يعالجونه آنذاك ببعض الأدوية النباتية البسيطة أو بالذهاب إلى حامة مولاي يعقوب (قرب فاس). وبهدف الحدّ من انتشار الزهري، أقام الفرنسيون مواخير تنظم العمل الجنسي وتمكن من مراقبة العاملات الجنسيات طبياً ومن معالجة المصابات منهن. كان ذلك مدخلاً أولياً لحماية الصحة العمومية حيث كانت العاملات الجنسيات، وما زلن، يعتبرن الناقل الرئيسي للأمراض "الزهرية". لم تنغرس هذه التربية الوقائية بما فيه الكفاية في الذهنية المغربية لأنها كانت مرتبطة بنظام الحماية الاستعماري، خصوصاً وأن هذا النظام مارس تطبيباً إكراهياً فوقياً لا يحترم قيم المغاربة وتمثلاتهم عن المرض. ثم إن التطبيب كان يخدم بالأساس توطن وتوطد الاستعمار كما جاء على لسان ليوتي Lyautey الذي أكد على أن مفعول طبيب واحد أهمّ من مفعول فيلق عسكري في تهدئة المغرب ودفعه إلى قبول الحماية الفرنسية. ومن ثم، يتبيّن أن رفض الحماية كان رفضاً لتطبيبها أيضاً، وهذا ما جعل الرسالة الوقائية ضد الأمراض الزهرية لا تتأصل في النفوس ولا تتحول إلى تقليد.

في عهد الاستقلال، توجهت الإدارة المغربية منذ أواسط الستينيات من القرن العشرين نحو تربية جنسية تستهدف بالأساس تنظيم الخصوبة وخفضها استجابة للمالتوسية الجديدة. فتعليم المغاربة الخفض من الخصوبة اعتبر شرطاً من شروط التنمية. ولا يزال هذا المنظور سائداً لحد الآن، رغم تغيير المصطلحات في البرامج الصحية والانتقال من مفهوم الحد من النسل إلى مفهوم التخطيط العائلي ثم إلى تنظيم الأسرة فإلى التربية السكانية وأخيراً إلى الصحة الإنجابية. من منظور الصحة الإنجابية السائد اليوم، يعرف المغرب نسبة هائلة في وفيات الأمهات أثناء الحمل والولادة، وهي ظاهرة تهمّ المتزوجات والعازبات معاً. فالفتاة التي تحمل من دون إرادتها تضطر في غالب الأحيان إلى الإقدام على إجهاض سري غير مشروع، وبالتالي غير محمي طبياً بما فيه الكفاية. ويعتبر الإجهاض خامس سبب في وفيات الأمهات. أما الأسباب الأخرى فهي عسر الولادة والنزيف الدموي والإصابة بالجرثومة وارتفاع الضغط. وبما أن الإجهاض ليس وسيلة من وسائل منع الحمل، فلا بد من تلقين الفتاة عند البلوغ تربية منع - حملية بقصد تجنيبها الحمل غير الإرادي

وتجنيبها الإجهاض الخطر. كما أنه لا بد من خلق وعي ولادي conscience obstétricale يدفع المرأة الحامل إلى استعمال الخدمات الطبية في أسرع وقت عند حدوث تعقيدات، ويدفعها إلى مراقبة طبية للحمل والوضع بشكل عام، سواء حدثت تعقيدات أم لم تحدث[1].

في بداية التسعينات، عاد المضمون الوقائي المتعلق بالأمراض "الزهرية" إلى الساحة من جديد، ليس لأن الأمراض الزهرية "الكلاسيكية" ظهرت فجأة من جديد بعد أن قضي عليها، فذلك غير صحيح، ولكن لأن حالات الإيدز/ السيدا بدأت تنتشر. فأول إصابة بالسيدا سُجلت عام ١٩٨٦ ودفعت المسؤولين في وزارة الصحة إلى دق ناقوس الخطر، خصوصاً وأن الانتشار المهول للأمراض "الزهرية" الكلاسيكية يشكل تربة خصبة لانتشار السيدا. وقد سجلت الوزارة المعنية ما يقارب أربع مائة ألف إصابة جديدة كل سنة بالأمراض المنقولة جنسياً. من جراء ذلك، بلورت وزارة الصحة ، بمساعدة جمعيات محاربة السيدا والأمراض المنقولة جنسياً، سياسة وقائية تبدأ بالرصد الدقيق لتطور الأمراض المنقولة جنسياً وتسعى إلى تحسيس المواطن وإمداده بالمعرفة الدنيا الضرورية بقصد توعيته بطبيعة تلك الأمراض وبخطورتها.

ومما وطد عودة مفهوم التربية الجنسية إلى الساحة توصيات مؤتمر السكان الذي نُظم بالقاهرة عام ١٩٩٤ والذي أفرز مفهوم الصحة الجنسية التي لا يمكن اختزالها في جنسانية من دون أمراض، وإنما في ضرب من الرفاه الجنسي، البدني والنفسي والاجتماعي. وهو الشيء الذي لن يتأتى من دون تربية جنسية تقوم على الإقرار بالحق في المتعة وعلى تثمينها. فهل تم ذلك فعلاً؟ ما مصير المضمون المتعي في برامج التربية الجنسية؟

المتعة المهملة

لا بد من الاعتراف بأن البعد الإيروسي هو الجانب المهمل والمغيّب بالتمام في

(1) انظر: A. Dialmy : *La gestion socioculturelle de la complication socioculturelle au Maroc*, Ministère de la Santé /USAID, 1999.

التربية الجنسية بالمغرب . فعند استحضار المفهوم واستعماله، يتم التنصيص على الغايات الوقائية (ضد الحمل غير الإرادي وضد الأمراض)، ويتم تغييب سؤال المتعة الجنسية، بل تشخيصه كخطر على الأخلاق وعلى الشباب. بتعبير آخر، يهمل المجتمع المغربي بمختلف مؤسساته تربية الشباب على معرفة الجسد وعلى الافتتان به وعلى استغلاله كمصدر متعة. فالشباب لا يتلقى أية رسالة من مؤسسة تربوية معينة تبيّن له كيف يمارس الجنس، وكيف يحقق الرغبة بشكل طبيعي في علاقة طبيعية دونما الشعور بالذنب، ومن غير البحث عن حيل توفيقية (بين المنع والرغبة). إن المضمون الإيروسي مغيّب تماماً من البرامج المدرسية والصحية والأسرية والدينية والإعلامية الوطنية. هناك فراغ وطني تام في الموضوع. لهذا السبب، يُقبل الشباب على مشاهدة الأفلام الإباحية بفضل القنوات الفضائية، ويشكل ذلك بالنسبة إليه مدرسة إيروسية تملأ الفراغ المعرفي الذي يتركه صمت المؤسسات التربوية حول المتعة الجنسية. والجمعيات بدورها، خصوصاً تلك التي تكافح الإيدز، لا تتحدث عن المتعة الجنسية وعن حق الشباب فيها أو عن حق الفاعل الجنسي في اختيار توجه ممارساته الجنسية. كما أن الجمعيات المهتمة بتنظيم الأسرة لا تدافع إلا قليلاً وبخجل عن حق الشباب غير المتزوج في استعمال وسائل منع الحمل. فكل جهدها منصبّ على النساء المتزوجات في سن الإنجاب، الشيء الذي يبين أن همها الأساسي ليس تطبيع النشاط الجنسي بقدر ما هو الخفض من الخصوبة. إن عمل الجمعيات يظل تقنياً إن صح التعبير، فهو مجرد تحسيس بأهمية الغشاء الواقي مع الحرص على تجنب الخوض في التصورات والمرجعيات. إن استهلاك البورنوغرافيا من طرف الشباب لا يدل أبداً على شذوذ جنسي بقدر ما يدل على أن هناك حاجة غير ملباة، وهي حاجة إلى المعرفة أولاً. فقد استنتجنا من دراساتنا الميدانية في الموضوع أن الشاب لا يعرف كيف يمارس الجنس، وأنه مسكون بسؤال جنسي كبير لا يجد له جواباً داخل الوطن. وبالتالي يمكن الخلوص إلى أن مشاهدة الأفلام الإباحية تقوم بوظيفة بيداغوجية، فهي تبيّن للشاب ما هو الجنس وكيف هي ممارسة الجنس. وقد صرّحت مجموعة من الفتيات في الأبحاث التي أنجزناها أن تلك الأفلام تعلمهن كيف ينبغي أن يمارسن الجنس، وكيف ينبغي لهن التعامل جنسياً مع الزوج في المستقبل. وقد وقفنا على العديد من الحالات التي تصل فيها الفتاة إلى ليلة

الزفاف من دون أن تعرف أي شيء عن الجنس. وفي بعض هذه الحالات، تكتري الأسرة خدمات عاملة جنسية لتلقن العريس درساً أولياً يدشن به حياته الجنسية ـ الزوجية. بديهي أن الأفلام الإباحية التي يشاهدها الشباب أفلام سيئة من الناحية الفنية والأخلاقية، والخطر أن الشاب لا يستطيع الوقوف عند جانبها التعليمي التقني إن صحّ التعبير، بل يستبطن في الوقت ذاته وبشكل لاشعوري قيما جنسية وتجارية منحطة، ومذلة للمرأة والرجل معاً. في أحسن الأحوال، لا تشكل مشاهدة تلك الأفلام سوى تعليم جنسي تقني لا يرقى أبداً إلى مستوى تربية جنسية مكتملة ومندمجة.

ضرورة عامة محاربة

الملاحظ في المدرسة أن التعامل مع التربية الجنسية يظل خجولاً ومتناقضاً. فتمرير التربية الجنسية في مادة "التربية النسوية" ثم "التربية الأسرية" تمرير غير ملائم لأن تلك المواد تنطلق من منظور "التربية السكانية". لم يجرؤ المشرّع المدرسي بعد على إقرار مادة تدريسية صريحة تحت عنوان التربية الجنسية. وبالتالي نجد بعض مضامين التربية الجنسية موزعة بين مواد مختلفة قطبها الأول التربية الإسلامية وقطبها الثاني علوم الحياة. القطب الأول أجوف، فهو قيم من دون معارف علمية وتقنية، والقطب الثاني أعمى، فهو معارف من دون قيم سلوكية حداثية. في العالم المدرسي، عبارة التربية الجنسية غير متداولة ولا وجود لها في المقررات وتحتجب خلف عبارات مقبولة اجتماعياً ودينياً (حسب الفهم السائد للدين) مثل التربية السكانية أو التربية الصحية أو التربية الأسرية أو التربية النسوية. من جهة أخرى، ينسل الفقيه إلى المدرسة من بوابة جمعيات آباء وأولياء التلاميذ، الإسلاموية منها على وجه الخصوص. إن وضع هذه الجمعيات ملتبس بحيث أنها لا ترمز فعلاً إلى قيام مجتمع مدني يؤمن بالتعدد وبعدم ضرورة الرجوع إلى الدين في تدبير الجنس. فالقانون الذي ينظّم تلك الجمعيات يعطيها سلطة التدخل في البرامج المدرسية ويجعل منها أدوات عرقلة في وجه المدرسة كمحرك للتحديث الجنسي، هذا إذا افترضنا أن المدرسة المغربية تتبنى من جانبها قيماً جنسية حداثية ، وهو الأمر المشكوك فيه باعتبارها غير محايدة دينياً إذ عليها أن تبلغ القيم الإسلامية إلى المتعلمين... بتعبير آخر، لا نجد الشيء باسمه الحقيقي ولا نجده في معناه

الحقيقي، فالمشرّع المدرسي يتحايل ويراوغ للتهرب من مفهوم التربية الجنسية. ويزعم صانع القرار أن الفكر المغربي اليومي المتخلف لا يزال عاجزاً عن تقبل مفهوم التربية الجنسية صراحة. وهنا، لا يعمل صانع القرار على استغلال تفتح الواقع الجنسي وتفسخه من أجل تأسيس تربية جنسية ملائمة وشجاعة. ومن ثم، يترك المجال للخطاب الأصولي الواعظ الذي يدعو إلى العودة إلى القيم الجنسية الإسلامية التقليدية التي لم تعد تتماشى مع واقع الشباب وحاجياته الجنسية الجديدة.

إن سؤال التربية الجنسية في المغرب يخيف الآباء والمربين والمعالجين والمقررين السياسيين. ويدفع من ثم إلى جدال كبير حيث يقدم كل واحد تعريفه، ويرسم كل واحد الحدود التي لا ينبغي تجاوزها. فلا وجود لاتفاق حول مضمون التربية الجنسية، ولا وجود لاتفاق حول المستهدفين منها، ولا وجود لتصور موحد حول غاياتها. هناك حيرة فكرية لدى صانع القرار ولدى المربي ولدى الطبيب ولدى السياسي. ويمكن الإقرار بوجود معسكرين متصارعين، يرى **الأول** أنه لا مجال للمراوغة لأن الشباب الآن يعرف كل شيء ولا يمكن الاستمرار في الإخفاء، فهناك الأمراض التي تحتاج إلى معالجة، وهناك العمل الجنسي الذي يحتاج إلى مواجهة، ولا بد إذن من إقرار التربية الجنسية كسياسة وبرامج واضحة الأهداف. أما المعسكر الثاني فلا يزال يناقش مفهوم التربية الجنسية ويعتبرها إيديولوجيا "مستوردة" ويقرّ بأنها ليست وجبة جاهزة، ويدعو إلى تعريفها انطلاقاً من الخصوصية المغربية الإسلامية، أي إلى أسلمتها بتعبير أدق. وحتى بالنسبة لتمرير التربية الجنسية في قنوات الإعلام السمعي ـ البصري، هناك انقسام في الرأي. فهناك من يرى أن الإباحة الإعلامية القائمة تساعد على تمريرها، لأن القنوات الفضائية هيأت المشاهد المغربي لتقبل رسائل جنسية جريئة. وهناك بالمقابل من يقول بالخصوصية الإسلامية، فيدعو إلى ضرورة الاحتفاظ بنوع من الرقابة والصرامة على المشهد السمعي ـ البصري ويدعو إلى الاحتماء من القنوات الأجنبية .

لنذكّر هنا بأن معظم الدراسات تجمع على أن التربية الجنسية بمفهومها الحديث تلعب دوراً حاسماً في تأخير بداية النشاط الجنسي. فالمراهق العالم بأخطار الجنس (الحمل غير المرغوب فيه والأمراض) يعيش أول تجربة جنسية في سن أعلى من سن المراهق الذي لا يعرف تلك الأخطار. إن التربية الجنسية تؤجل

بداية النشاط الجنسي إلى حين توفر ضمانات دنيا.

رغم هذه "الطمأنة"، يتنصل الكل من المسؤولية. فالأب يعتبر أنه لا يستطيع القيام بالتربية الجنسية لأن ذلك سيقضي في نظره على سلطته كأب، وهذا ما يؤكد الترابط بين السلطة وعدم الحديث عن الجنس. بتعبير آخر، يبني الأب سلطته على كبت جنسانية أطفاله وعلى قمع التواصل اللغوي معهم في الموضوع. ويؤكد الأب على أن ذلك من مهام الأم، فهي المؤهلة (في نظره) للخوض في الحميمية. وبهذا تتحول التربية الجنسية إلى مسألة خاصة ومحتشمة ليست لها صفة الضرورة العامة. لكن الأم بدورها، وبالنظر إلى مستوى المرأة التعليمي المتدني، لا تستطيع القيام بهذه المهمة الدقيقة. والأساتذة أنفسهم يخجلون من الأمر. فهناك لجان طبية تذهب إلى بعض الثانويات بقصد تحسيس التلاميذ بالأمراض المنقولة جنسياً، إلا أن الكثير من الأساتذة يخرجون أثناء إلقاء الطبيب لعرضه بحجة أن الأستاذ لا يقدر على مواجهة تلامذته أثناء حصة الطبيب عن الجنس. فكيف يمكن للتلميذ المراهق، في ظل هذا الوضع، أن يكوّن رؤية إيجابية وحداثية عن الجنس وهو يرى أستاذه يحمر خجلاً ويغادر القاعة، ويبني سلطته أيضاً على قمع الجنس وتهميشه؟ ومهنيو الصحة أنفسهم يقولون بأنهم تقنيون فقط، أي أنهم مؤهلون للتحدث عن الأمراض المنقولة جنسياً فقط، أما باقي جوانب التربية الجنسية فتتجاوزهم على حد تعبيرهم. ولهذا السبب، يرفضون الخوض فيها مع مرضاهم... وذلك شيء مؤسف لأن المريض يأتي إلى الطبيب وهو مهيأ لتقبل رسالة الطبيب التربوية.

إن التنكر غير الواقعي للواقع الجنسي المغربي المريض لا يخدم مسلسلي التنمية والديمقراطية. فالمجتمع المغربي مريض جنسياً، من كثرة الحمل غير الإرادي، من كثرة الإصابات الجنسية، من كثافة العمل الجنسي غير المعترف به، من عقدة تفوق الرجل، من ربط وهمي وهوسي بين الجنس والزواج، من تنكر للجنسانية المثلية، من عدم الاعتراف بالحق في المتعة كأحد حقوق الإنسان الأساسية. لن يعرف هذا المجتمع المريض تنمية حقيقية أو ديمقراطية حقيقية ما دام لم يعالج بشجاعة التساؤلات التالية: كم من طاقات تهدر من جراء إصابات جنسية يمكن تجنبها بفضل تربية جنسية بسيطة، شجاعة وواضحة؟ كم من فتاة تضيع حياتها لأنها لم تتعلم كيف تتجنب الحمل؟ كم من رجل يرغم المرأة على علاقة جنسية غير

مرغوب فيها وغير مؤمّنة صحياً؟ كم من مثلي جنسي يشعر بالذنب والخوف لمجرد أنه يميل إلى الرجال بشكل اضطراري؟ أليس في كل ذلك تبذير لطاقات يحتاج فعل التنمية إليها؟ أليس في كل ذلك مس بمبدأ المساواة بين المواطنين وخرق فاحش لحقوق الإنسان؟

أين هي الأحزاب السياسية الديمقراطية من إشكال التربية الجنسية؟ أين هي جمعيات حقوق الإنسان من هذا الإشكال؟ غياب مطلق، وصمت مطلق. لم تفكر بعد الأحزاب السياسية الديمقراطية ولا جمعيات حقوق الإنسان ولا جمعيات مكافحة الإيدز في اقتراح سياسة جنسية تملأ الفراغ السائد. والجمعيات هنا محط اتهام أكبر لأنها يفترض فيها مبدئياً انها مؤشر على وجود مجتمع مدني. أم أن الجمعيات المغربية مجرد امتداد للمؤسسات الحكومية تعيد إنتاج الإيديولوجيا الجنسية الرسمية المزدوجة، المتشددة قانوناً والمتساهلة فعلاً؟ هل هي جمعيات من دون مجتمع مدني، وظيفتها الأساسية الإيهام بوجود مجتمع مدني؟ هل يجب التذكير بأنه لا وجود لمجتمع مدني حقيقي بدون علمانية؟

الجنس واليسار والإعلام

في المغرب اليوم، هناك مفارقة كبيرة تكمن في الهوة الفاصلة بين الحديث عن الجنس وبين الممارسات الجنسية.. فمن جهة، تغيرت الممارسات بشكل كبير بحيث إنها انفتحت وأصبحت شبه مقبولة في صفوف الشباب. ولا شك في أنها تقف عند حدود البكارة في الكثير من الأحيان، وهذا ما جعلني أميز بين البكارة الدينية (وأعني بها انعدام أي تجربة جنسية قبل الزواج) والبكارة التوافقية (وأعني بها تجارب جنسية من دون افتضاض، تجارب أصبحت الأسر المغربية تتقبلها ضمنياً). هذه التجارب الجنسية غير الفرجية هي في تكاثر مستمر، وهي بمثابة توفيق "براغماتي" بين إلحاح الرغبة الجنسية وشدة التحريم الديني. طبعاً، كثير من تلك التجارب تقود إما عن قصد وإما عن غير قصد إلى الافتضاض، الشيء الذي يدفع بعض الفتيات إلى إعادة البكارة بشكل اصطناعي بفضل تواطؤ الأطباء، ذلك التواطؤ الإيديولوجي المدر لأرباح مالية مهمة. من جهة أخرى، كل هذا التغير الهائل لم يصاحبه تطور على مستوى التداول الخطابي اليومي للجنسي بحيث ظل الخطاب تقليدياً ومحافظاً. مرد ذلك أن الممارسات الجنسية غالباً ما يصاحبها شعور بالإثم، فهي لا تُعاش كحق إنساني أساسي، بمعنى أن الخطاب الوحيد المنظِّم للجنس في الساحة المغربية يبقى هو الخطاب الشرعي، بشقيه الديني والقانوني، وهما شقان متكاملان.

خجل اليسار

إن القوى التقدمية لا تقترح على الشباب خطاباً بديلاً عن الجنس، وتظل هي نفسها سجينة الخطاب الشرعي السائد خوفاً من أن تتهم بالفساد واللاأخلاق. فهل يحق مثلاً لمسؤول سياسي تقدمي أن يستعمل كلمة "الفاحشة" للتلميح إلى العلاقات غير الزواجية، وذلك في ندوة تلفزيونية حول الإرهاب في قناة مغربية عمومية، من دون أن يشير إلى إمكان قراءة تلك العلاقات من خلال منظور آخر،

منظور الحريات الفردية وحقوق الإنسان؟ الغريب في الأمر أن المسؤول أحال على هذا المنظور الأخير في نفس الندوة للدفاع عن الديمقراطية، لكنه لم يفكر قط في توظيف المنظور الحقوقي في بناء نظرة تقدمية مغايرة عن الجنس، في تأسيس ديمقراطية جنسية، مع العلم أن دستور المغرب ينصّ على ازدواجية المرجعية، الإسلامية والإنسانوية humaniste. فلماذا يسجن المسؤول السياسي التقدمي نفسه في المرجعية الإسلامية عندما يتعلق الأمر بالجنس؟ وبالجنس وحده؟ لماذا لا يستغل الشرعية الدستورية للمرجعية الإنسانوية الكونية لطرح نظرة مغايرة عن الجنس، نظرة تتفاعل أكثر مع قناعاته السياسية، التقدمية والمستنيرة، وتتوافق أيضاً مع تطور السلوكات الجنسية في المغرب؟ طبعاً، من حق كل فرد أن يتبنى الأخلاق الجنسية الإسلامية كقناعة شخصية خاصة، لكن حينما يكون ذلك الفرد رجلاً عمومياً ينطق باسم حزب يساري تقدمي، يتعيّن عليه ألا يعيد ميكانيكياً إنتاج الخطاب الجنسي الإسلاموي السائد، وأن يوظف على العكس المرجعية الإنسانوية للمطالبة بتغيير القوانين وللعمل على تربية المجتمع تربية جديدة في الحقل الجنسي. بتعبير آخر، عليه أن يجتهد باسم حزبه المؤمن بالاشتراكية-الديمقراطية في شكلنة problématisation هيمنة المرجعية الفقهية والإسلاموية على موضوع الجنس. أم أن تلك الشكلنة من وظائف الباحث، أو الخبير المتخصص، أو المثقف المتحرر من الاعتبارات السياسوية والملتزم بالقضايا الإنسانية الكبرى؟ أم هي مهمة ملقاة على عاتق الفئات الاجتماعية التي لها مصلحة في إعادة النظر في التدبير الإسلامي للجنسي؟ وأعني بها الشباب العزّاب والمثليين الجنسيين بالخصوص؟ كل طرف من هذه الأطراف معنيّ بمسألة مرجعية جديدة لجنسانية جديدة، فهي في وقت واحد مسألة بحث ونضال، وحان الوقت لأن تجد تفعيلها السياسي، أو الجمعوي على الأقل. بديهي أن الحسابات الانتخابوية تفسّر تأخر خطاب اليسار السياسي في حقل الجنس وتفسّر طابعه المحافظ، لكن ما أخشاه أن يكون معظم التقدميين والديمقراطيين المغاربة غير مقتنعين بالحق في الممارسة الجنسية كأحد حقوق الإنسان الأساسية (غير المقترنة بالزواج) وغير متشبعين بالمنظور الإنسانوي كمنظور يشمل الجنس أيضاً. وبالتالي، لا نجد في الساحة الوطنية سوى خطاب

تقنوقراطي و/أو جمعوي يقتصر على تشجيع الشباب على استعمال الغشاء الواقي بقصد الوقاية من الأمراض المنقولة جنسياً. طبعاً، تشكل هذه الرسالة الصحية تقدماً ومكسباً خطابياً مهماً يسعى إلى الحفاظ على الصحة العمومية، لكنها رسالة لا تدافع عن الحق في الجنس ولا تغير النظرة إلى الجنس. فمعظم التقنوقراطيين/الجمعويين يعتبرون الغشاء الواقي أداة مخجلة للاحتماء من إصابات مخجلة تنتج عن علاقات جنسية مخجلة. بتعبير آخر، يتم تبني الغشاء الواقي من خلال تصور أداتي وبراغماتي من دون تبني الأخلاق المؤسِّسة له، تلك الأخلاق المدنية المدافعة عن الحق في المتعة الجنسية بغض النظر عن الهوية الجنسية (رجل/امرأة)، وعن الوضع الزواجي (متزوج/غير متزوج)، وعن الاتجاه الجنسي (غيري/مثلي). لا أحد في المجتمع المغربي يطالب بتحويل الجنس إلى حق غير مشروط بالزواج، رغم كل ما يقع من لبرلة جنسية libéralisation. فاللبرلة الجنسية الناتجة عن سياسة جنسية غير مصرّح بها informelle وغير منظمة ليس لها بالأساس سوى أهداف سوقية ، بمعنى أنها تريد تحويل الجنسانية المغربية إلى سوق وطنية تساهم في السوق الجنسية العالمية. إن الجنس في المغرب بوابة رئيسية للانخراط في العولمة، إما عن طريق السياحة الجنسية أو تصدير العاملات الجنسيات، أو على الأقل بفضل مشاهدة الأفلام الإباحية على القنوات الفضائية.

الجنس في الفضائيات

يتعرض الشاب المغربي لدرسين جنسيين متناقضين من خلال الفضائيات: درس إسلاموي يدعو إلى التشدد والتزمت، ودرس يتجاوز الدعوة المشروعة إلى الإباحة ليسقط صراحة في الإباحية، وذلك لأغراض سوقية محضة. أتصور أن الشاب المغربي في حيرة من أمره، خصوصاً أمام صمت المربين والمهنيين والسياسيين. في بحثي المنشور عام ٢٠٠٠ تحت عنوان "الشباب، السيدا والإسلام"، اتضح أن معظم الشباب يُقدمون على مشاهدة الأفلام الأباحية كلما أتيحت لهم الفرصة إلى ذلك. ومن المحتمل أن هذه المشاهدة تخلق شعوراً بالإحباط والحرمان ومن المحتمل أيضاً أنها تؤدي إلى اعتبار الجنس سلعة من بين

السلع الاستهلاكية. لكن، وحسب تصريحات المبحوثين أنفسهم، تقود مشاهدة تلك الأفلام إلى تعلم القبلة وإلى تعلم كيفية الجماع وطرقه وأوضاعه، بمعنى أنها تملأ فراغاً تربوياً هائلاً. لا أحد في المغرب يتحدث للشباب عن البعد الإيروسي في الجنسانية، ويبقى تعلم هذا البعد الرئيسي تعلماً عفوياً، عن طريق المحاولة والخطأ. وفي هذا السياق، لا يزال البعض يعتقد أن مشاهدة الأفلام الإباحية ينبغي أن تظل حكراً على الفتيان دون الفتيات، اعتقاداً منهم أن فتى اليوم هو زوج الغد وأنه المطالب وحده بمعرفة الشؤون الجنسية وبإدارتها. في مثل هذا الموقف تمييز واضح ضد المرأة، وفي ذلك استمرار للذكورية السائدة. من جهته، لا يؤدي الخطاب الإسلاموي في بعض الفضائيات الإسلامية إلا إلى تعميق الشعور بالإحباط أو بالإثم. فالدعوة إلى الصوم الجنسي أو إلى الزواج المبكر دعوة غير واقعية، دعوة لا تأخذ بعين الاعتبار ارتفاع متوسط سن الزواج الأول، أي العنوسة البنيانية التي أصبحت تميز الفئات العمرية الممتدة من سن البلوغ إلى سن الثلاثين. وهنا تجب الإشارة إلى أن تلك العنوسة ليست عزوفاً اختيارياً وطوعياً عن الزواج؛ إنها تعبير عن عجز اقتصادي واجتماعي وليست رفضاً للزواج كنموذج حياتي. ما جدوى أن نحث الشباب على الزواج وما جدوى إقناعه بأفضلية هذا النموذج الحياتي من دون تمكينه منه عملياً؟ ما جدوى أن نطالب الشباب بالصوم الجنسي في عصر أجمع فيه الكل على أهمية الاشباع الجنسي في التنمية بشكل عام وفي تنمية الذات بشكل أخص؟ إن دعوة الفضائيات الإسلاموية إلى الصوم الجنسي وإلى الفصل بين الجنسين وإلى ارتداء الحجاب أو وضع النقاب دعوة تناقض صراحة ضرورة التنمية، وتناقض أساساً وجوب التنمية البشرية و حتميتها.

الجنس في الجرائد المغربية

لإقدام بعض الجرائد على تناول موضوع الجنس بُعدان على الأقل: **أولاً** بُعد فكري يسعى إلى تحرير الجنس من قبضة التابو ومن قبضة الاختصاصيين من فقهاء وأطباء وعلماء نفس واجتماع. طبعاً يتم اللجوء في بعض الحالات إلى بعض هؤلاء الاختصاصيين بقصد الاستشارة. وهنا أود التنصيص على شيء يبدو لي مهماً، وهو أن تدخل الاختصاصيين على صفحات الجرائد والمجلات المعنية لا يشمل الفقهاء،

بمعنى أن هؤلاء لا يجدون ما يقولونه غير التحريم أو التحليل. وهذا يعني أن القضية الجنسية أصبحت غير قابلة للاختزال في ثنائية الحلال ـ الحرام، وهذا ما يدفع الإعلام المغربي إلى عدم تحويل المسألة الجنسية إلى ركن مفتي خاص. إنها حقاً مسألة أعقد وأغنى من ذلك. لكن رغم هذا الضرب من العلمنة، لا نجد أثراً لردود وإجابات تشجع سلوكيات ومواقف مضادة للخطاب الشرعي، الديني/القانوني، أليس لقبول الجنسانية غير الزواجية وجود داخل المجتمع المغربي؟ أم أن الإعلام المكتوب يكبت ذلك الموقف حتى لا يُتهم بالتحريض على الفساد؟ من الممكن هنا أن نجد في بعض المجلات الناطقة بالفرنسية مواقف أكثر تقدماً وأكثر شجاعة. ويرجع هذا إلى امتياز اللغة، أي إلى مكسب تاريخي واجتماعي. على كل حال، بفضل تناول الموضوع الجنسي من طرف الإعلام، يتحول الجنس إلى قضية نفسية واجتماعية وتاريخية مطروحة للنقاش على نطاق واسع، على نطاق أولئك الذين يعرفون الكتابة والقراءة على الأقل. وهذا مكسب مهم في حد ذاته.

البعد **الثاني** يكمن في المردودية التجارية لتناول موضوع الجنس في جرائد تُقرأ من طرف آلاف الأشخاص. انتبه البعض في الإعلام المغربي منذ أواخر التسعينات من القرن الماضي إلى أن موضوع الجنس موضوع مدرّ لأرباح مالية مهمة، وأنه يساعد على البيع وعلى اكتساب عدد أكبر من القراء. وهو الأمر الذي جعل عدد الجرائد والمجلات المغربية التي تتناول الجنس بشكل منتظم أو ظرفي في ارتفاع مستمر. إن الهدف التجاري، وهو هدف مشروع في حد ذاته، لا يعني أن ما ينشره الإعلام المغربي من جنس له طابع إباحي. فالمنشور لا يستهدف إثارة القارئ جنسياً ولا يسعى إلى تأجيج الرغبة أو الاتجار بها وفيها. إن ما يطرح من قضايا يتوزع بين المشاكل البيولوجية والنفسية والاجتماعية والقانونية، ولا أعتقد أن الاطلاع على هذه المشاكل يثير الرغبة. في عرض المشاكل وفي الاستشارات والردود، يجد الباحث مادة هائلة من المعلومات الجنسية الميدانية. إن المجهولية (عدم ذكر الاسم أو تغييره) تساعد الفرد على طرح مشاكله الجنسية أولاً، وبصراحة فائقة ثانياً، خصوصاً وأنه لا يجرؤ على طرحها مباشرة على الاختصاصيين لأسباب مادية أو نفسية ـ ثقافية، كما لا يجرؤ على طرحها لأقرب الناس إليه خوفاً من حكم الآخرين، أي خوفاً من الصورة السلبية التي ستتكون عنه. ذلك أننا لم نبلغ بعد مرحلة الحكي

العادي لحياتنا الجنسية. فالحكي يأخذ دوماً طابع الاعتراف الآثم، وفي أحسن الأحوال، طابع الهزل والاستخفاف. إن ما يُطرح من مشاكل على أعمدة الصحف الوطنية يفوق بكثير خيال الصحفيين، بمعنى أنه يجب إزاحة التهمة عن الصحفيين، تلك التهمة المختلقة القائلة بأنهم يختلقون مشاكل جنسية من أجل إثارة فضول القارئ. إنها تهمة أناس يرفضون النظر إلى المجتمع المغربي كما هو، أو أناس يعتقدون أن ستر "السلبيات" فضيلة. وهذه مواقف غير سليمة عند ما يتعلق الأمر بظواهر اجتماعية وبسياسات عمومية. إن تشخيص الداء تشخيصاً دقيقاً في كل تجلياته فعل ضروري لبداية إصلاح حقيقي من أجل نظام جنسي جديد.

مهمة اليسار

رغم غنى المضامين المذكورة سابقاً، يتبين أن مضامين مهمة أخرى غير حاضرة في تصور المغاربة "المتخصصين" في التربية الجنسية، وأقصد بها المضامين النفسية والاجتماعية والعاطفية. فمثلاً لا شيء عن التواصل بين الجنسين، ولا شيء عن الأدوار الجنسية، ولا شيء عن ضرورة المساواة بين الجنسين، ولا شيء عن العواطف، كما لو أن الجنس مجرد فعل بيولوجي بين جسدين، فعل يتأرجح بين الحلال والحرام فقط. في هذا المنظور تفقير مهول للجنس. ويكمن الإشكال أساساً في المتعة وفي الحق فيها إذ يعجز مهنيو الصحة والتعليم عن نشر العقل حين يتعلق الأمر بالجنس، هذا إن كانت لهم قناعات عقلانية أصلاً. وبالتالي، لا يكفي أن ترفع شعار التربية الجنسية كضرورة عمومية، بل لا بد من تربية المربي ومن تكوين المكوّن، ولا بد من إدماج التربية الجنسية في المشروع التربوي العام.

إن مسألة التربية الجنسية ليست مسألة تقنية فحسب، بل نحن في المغرب لم نبلغ بعد مرحلة اعتبارها مسألة تقنية فقط (من؟ متى؟ كيف؟). إننا ما زلنا في مرحلة مناقشة مشروعيتها ومضامينها (لماذا؟ ماذا؟)، وفي مرحلة تعريفها. وما زلنا لم نتفق بعد على الأهداف المنتظرة من تلقينها. والبعض لا يزال يرفض المفهوم برمته ويقترح استعمال مفهوم التربية الصحية فقط. إنها لا تزال قضية نقاش وتصور، قضية مبدأ وسياسة. لذلك، لا بد من الرجوع إلى اليسار وإلى كل القوى التقدمية، المتنورة والعلمانية، لتحميلها مسؤولية غياب تصور مغربي عن التربية الجنسية، تصور قابل

لأن يُترجم في سياسة عمومية وفي برامج تربوية وتعليمية. لا يمكن انتظار هذا التصور من طرف التوجهات السياسية المحافظة التي ترى أن الإسلام أجاب بشكل نهائي وكامل عن السؤال الجنسي.

لذا من الضروري عقد مناظرة تجمع كل قوى اليسار حول القضية الجنسية، ليس فقط لأن هناك ضغط ظواهر مثل الإيدز و الحمل غير المرغوب فيه والعمل الجنسي، بل من أجل صياغة ميثاق يساري تقدمي يضع أسس سياسية جنسية وطنية واضحة المعالم. ومن الضروري أن تنشد هذه السياسة الأهداف التالية : تلقين معارف موضوعية عن الظاهرة الجنسية، تطوير سلوكات جنسية سليمة ومسؤولة، اكتساب مواقف إيجابية تجاه الجنس، بناء أخلاق جنسية من طرف الفرد بعيداً عن كل إكراه. إن التوافق حول هذه الأهداف خطوة أولى أساسية، لكن يتعذر حصوله بين القوى المحافظة والقوى التقدمية. فإذا استهدفنا توافقاً وطنياً في الموضوع، سوف لن نذهب بعيداً. ومن ثم، تشكل الأهداف المشار إليها أهداف سياسة جنسية بالنسبة للجبهة التقدمية وحدها.

أما التقنيات البيداغوجية فهي من جهة متغير تابع (للأهداف وللمضامين)، وهي من جهة ثانية تقنيات متكاملة فيما بينها. فالتقنية البيداغوجية درس أو محاضرة أو مائدة مستديرة، وهي مقابلة فردية أو مقابلة في إطار مجموعة صغيرة مع مرشد أو مرب جنسي، وهي مشاهدة أفلام أو صور، وهي مطالعة وثائق... ويتحدد اختيار التقنية انطلاقاً من المضمون والسن والمستوى الدراسي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن التربية الجنسية ليست فقط معرفة نظرية ومجردة، بل أيضاً اكتساب معرفة عملية كمعرفة كيفية وضع الغشاء الواقي على القضيب مثلاً، وهي أيضاً اكتساب نمط عيش سليم. والواقع أن التربية الجنسية لا تنشد فقط مساعدة الشباب على تطبيع التداول اليومي للجنس، بل هي المفتاح الرئيسي لمواجهة المشاكل الجنسية الموجودة داخل المجتمع المغربي، وأعني بها النشاط الجنسي المبكر، تعدد الشركاء الجنسيين، العمل الجنسي الرجالي والنسائي، الاغتصاب، انتشار الأمراض المنقولة جنسياً، الحمل غير المرغوب فيه. . . الخ.

الرهان هو أن تقتنع القوى التقدمية في المغرب بضرورة علمنة الحقل الجنسي، وبتعبير أوضح أن تقتنع بأن النشاط الجنسي غير الزواجي ليس بالضرورة نشاطاً سوقياً

أو نشاطاً لاأخلاقياً، وأنه قادر بدوره على التعبير عن أسمى مشاعر الحب الوفاء. ومن ثم ، يجب أن تطالب تلك القوى بإعادة النظر في فصول القانون الجنائي المتعلقة بالجنس وأن تعمل على جعلها ملائمة مع متطلبات مفهوم الصحة الجنسية كما عرّفته منظمة الصحة العالمية. إن المغرب عضو في ذلك المنتظم الدولي وطرف في بناء مفهوم الصحة الجنسية. إن المعركة الجنسية قادمة لا محالة، وهي أعقد وأصعب بكثير من المعركة النسوية التي انتصرت مؤخراً في وضع مدونة أسرة أكثر مساواة بين الرجل والمرأة.

خاتمة:

في الانتقال الجنسي أو العلمنة الصامتة

هناك في المغرب انفجار جنسي يمكن ملاحظته على صعيد السلوكات والممارسات اليومية. فالجنس في المغرب تجاوز حدود الإطار الزواجي في اتجاهين: اتجاه العمل الجنسي واتجاه العلاقات الجنسية الغرامية والمتعية. ويمكن رصد الانفجار الجنسي في الجنسيانية ما قبل الزواجية، في الجنسانية خارج الزواجية، وفي العمل الجنسي.

توسعت فعلاً رقعة النشاط الجنسي قبل الزواج إما تحت ضغط قوة الرغبة الجنسية عند الشباب وإما باسم الحب أو تحت ضغط إيديولوجيا الاستهلاك الجنسي باسم الصحة النفسية أو باسم التحرر. في هذا الإطار، تم تسجيل محاولات "توفيق" بين الرغبة والتحريم من خلال ممارسات سطحية من دون افتضاض، أو من خلال ممارسات جنسية بديلة مثل الإتيان من الدبر و الجنس الفموي... وكثيراً ما يقع الافتضاض عن غير قصد، فيتم اللجوء إلى الطب لإعادة عذرية اصطناعية أو يتم تقبل فقدان العذرية كأمر عادي أو توظيفه في استراتيجية بغائية، وذلك حسب المستوى التعليمي للفتاة وحسب موقعها في التراتب الاجتماعي من حيث المهنة والدخل والانتماء العائلي.

من جهة أخرى، انتشرت العلاقات الجنسية خارج الزواجية المتعلقة بالأشخاص المتزوجين، رجالاً ونساء. من طرف الزوج، تحيل هذه الممارسة الى الرغبة الدفينة في امتلاك حريم وفي تعديد الشريكات الجنسيات (كبديل للحريم المستحيل)، وإلى البحث عن متعة جنسية "غير محترمة" يصعب تحقيقها في الإطار الزواجي المحترم. من طرف النساء أيضاً، تختلف الدوافع: فهناك البحث عن لذة لا تتحقق مع الزوج، وهناك بحث عن هدايا أو عن مال بشكل مباشر (في حالة العوز)،

كما أن هناك انتقاماً من زوج خائن في بعض الحالات...

أما العمل الجنسي، فتوسعت رقعته لتشمل الرجال أيضاً (بحكم ارتفاع معدلات البطالة في أوساط الشباب). وهكذا أصبح الشاب المغربي يوظّف وسامته وقدراته الجنسية (بمساعدة الفياغرا أحياناً) في كسب عيشه مع مغربيات ميسورات الحال ومع سائحات أجنبيات. في معظم الحالات، تلجأ هؤلاء النساء إلى شراء الخدمة الجنسية عند فقدان القدرة على الإغراء بفعل التقدم في السن. ونجد أيضاً الشبان الذين يمارسون عملاً جنسياً مثلياً مع الرجال إما لاعتبارات مادية (كسب العيش أيضاً) أو لاعتبارات نفسية (اتجاه مثلي يعطي لنفسه صبغة العمل الجنسي لأنه غير قادر على تبنّي ذاته كاتجاه مثلي صرف). ولا حاجة للتذكير بأن العمل الجنسي النسوي امتداد وتضخيم لسلوكات تقليدية وقديمة حين يكون الزبون مغربياً. أما حين يكون الزبون أجنبياً، فهذه ظاهرة حديثة لها علاقة بالرغبة في الهجرة أو بالسياحة الجنسية (وهو الشيء نفسه الذي يحكم العمل الجنسي الرجالي مع الأجانب). لكن العمل الجنسي النسوي مع الأجانب غير المسلمين يشكل أيضاً ظاهرة حداثية لأن فيه خرقاً مزدوجاً للتحريم الديني: فهو غير زواجي من جهة وما بين - ديني من جهة أخرى (لأن الشريك ليس مسلماً). بكلمة واحدة، أصبح البغاء سلوكاً احترافياً/ مهنياً أو ظرفياً، يشمل الفتيات والفتيان، الأطفال من كلا الجنسين، النساء المتزوجات والمطلقات، التلميذات والطالبات، العاملات والموظفات، الشباب العاطل عن العمل من كلا الجنسين... إلى درجة أن البعض بدأ يتحدث عن اقتصاد بغاء.

بالإضافة إلى ما سبق، لا بد من الإشارة إلى بروز المثلية الرجالية في الفضاء العمومي، وإلى انتشار الصور الإباحية لمغربيات في إطار السياحة الجنسية أو في إطار البورنوغرافيا... وهناك أيضاً انتشار للممارسات الجنسية بمختلف أشكالها في أماكن غير ملائمة وغير آمنة، وهو ما أسميته في كتابي **سكن، جنس، إسلام**" بـ"الترقيع الجنسي - المجالي"، ذلك المفهوم الذي يشمل الآن ظاهرة "الجنس المتنقل"، أي الفعل الجنسي داخل سيارة ناقلة للبضائع يقودها صاحبها للمدة المتفق عليها في شوارع المدينة والتي تكفي الشريكين لقضاء حاجتهما. تعوض هذه السيارة عن غرفة الفندق التي يتعذر اكتراءها لسبب العجز المالي أو تحايلاً على رقابة شرطة الآداب.

ولا بد من التأكيد على أن كل المغاربة، بالمعنى السوسيولوجي، يشاركون في إحداث هذا المشهد الجنسي المنفجر، في استغلاله وفي إنمائه. وأقصد بـ"كل المغاربة" الجنسين معاً، وكل الفئات العمرية وكل أماكن الإقامة (مدينة/ بادية) وكل الطبقات الاجتماعية وكل الفئات السوسيو - مهنية، من دون استثناء. من المحتمل أن هناك اختلافات بين هذه الانتماءات، لكن الاختلاف يكمن فقط في الدرجة أو في الشكل، أي في تكرارية الممارسة أو في نمطها وطبيعتها ومقاصدها. وتبلغ درجة النفاق إلى حد التنديد بالجنس غير المؤسساتي من طرف مسؤولين وسياسيين وهم يمارسونه فردياً بشكل أو بآخر أو يستفيدون من عائداته المالية المنتظمة داخل الاقتصاد غير المنظم. وقد أبانت الأبحاث السوسيولوجية الجنسية المغربية، القليلة في الموضوع، أن ذلك النفاق يطال بعض مدبري الحقل الديني، بل ويطال أيضاً بعض الإسلامويين، المتطرفين منهم والمعتدلين. والواقع أن النفاق يطال المجتمع المغربي برمته بحيث نجد كل الشرائح الاجتماعية تفرز و"تنظم" السلوكات المذكورة من جهة وتندد بها أو تبلّغ عنها من جهة أخرى. فبعض الأسر متواطئة، وبعض المدن متواطئة أكثر من غيرها، تحت ضغط الحاجة التي تفرض شيئاً فشيئاً تسليع الجسد ورسملته في سوق جنسية واسعة، مالية ورمزية، وطنية ودولية.

قانون غير مطبق

أمام الانفجار الجنسي الذي تزيد وسائل الإعلام الوطنية من بروزه، يمكن تشخيص بعض المواقف وردود الفعل الرئيسية. من بينها الموقف الإسلامي التقليدي، وهو موقف الفقهاء الذي يوظّف مفاهيم الزنا والفاحشة والمنكر لنعت كل الممارسات الجنسية غير الزواجية، سواء أكانت مثلية أم غيرية. وهو في ذلك لا يميز مثلاً بين علاقة جنسية مستقرة وطويلة الأمد أساسها الحب وعلاقة جنسية لحظية أساسها اقتناص لذة عابرة مقابل أجر مالي. رغم الفارق الشاسع بين الظاهرتين، فكلاهما "حرام" من منظور الفقيه، وفي هذا تبسيط خطير للأمور. أما القانون الجنائي، فيتجنب هذا التبسيط ويميّز بين الفساد والبغاء، بحيث أنه يعرّف الفساد كعلاقة جنسية غير زواجية بين عزاب من دون استعمال مال. لكن القانون الجنائي يمدد التحريم الفقهي عند تجريمه للفساد والبغاء معاً، غير آخذ بعين الاعتبار التطور

الاجتماعي والتاريخي الذي يؤدي إلى ربط علاقات جنسية غير زواجية وغير بغائية وإلى تسويتها الاجتماعية. هناك تمديد للفقه حين يميِّز القانون بين الفساد والخيانة الزوجية، أي بين زنا غير المحصن وزنا المحصن، وحين يجرِّمهما معاً، ثم حين يخصص للخيانة الزوجية عقاباً أشد من عقاب الفساد. طبعاً، لا يعمل القانون بالحدود وإنما بالعقوبات الحبسية والمالية، وهو في هذا الأمر أحدث قطيعة إيجابية مع المنظور البدوي ـ الفيزيقي للعقاب (الجلد، الرجم...).

الإشكال الرئيسي هنا يكمن في الطابع الموسمي، الظرفي والانتقائي، لمتابعة الجنسانية غير الزواجية. تقوم السلطات من حين لآخر بحملات قمعية تطهيرية، فتقوم باعتقالات واستنطاقات. والدافع الظاهر المحرك لهذه الحملات هو بالطبع تطبيق القانون وحماية الأخلاق العامة وإظهار إسلام الدولة. إن الحملات ضد الجنسانية غير المؤسساتية تتم في ظروف معينة وتستهدف أوساطاً معينة، وهو الشيء الذي يدفع إلى التشكيك في نواياها الرسمية المعلنة. إن الحالات الجرمية والمتابعة قضائياً ما هي إلا الجزء الظاهر من جبل الجليد، ثم إن هذه الحالات وصلت إلى درجة من التكاثر تعيق ضبطها ومتابعتها كلها. من جهة أخرى، تُستغل تلك الحالات من أجل مأسسة التدخل في الحياة الخاصة، أي أن فرصة "الجنحة" الجنسية توظف للحط من قيمة الفرد ولتحسيسه أنه ليس مواطناً حراً له الحق في حياة خاصة. تنقضُّ السلطة على الفرصة لتحول التعامل الاحتقاري مع الشخص "الجانح" إلى نموذج مرجعي للتعامل مع الإنسان المغربي بشكل عام، وكأن هذا الإنسان جانح دوماً. في إطار هذه العلاقة غير المواطِنة، يتحتم على "المتهم" ألا يوظف منطق حقوق الإنسان والحريات العامة إذا أراد أن يخرج سالماً من ورطة الجنحة الجنسية. ويتحتم عليه الرجوع إلى المنطق الإسلامي، أي أن يعترف بالذنب وأن يبرر ذنبه كعمل من وسوسة الشيطان. وطبعاً، تظل الرشوة أسهل الحلول للتكفير عن الذنب أمام سلطات تتأسلم بالمناسبة. بتعبير آخر، كثيراً ما تكون الحملات ضد الجنسانية غير المؤسساتية وسيلة لإرهاب المواطن ووسيلة لابتزازه المادي أو/ والمعنوي. ويذهب البعض إلى أن موسمية وانتقائية الحملات التطهيرية لا تعكس تخلي الدولة عن التزاماتها في حماية الأخلاق العامة، ولا تعكس إرادة الابتزاز بقدر ما ترمز إلى نزعة علمانية ناشئة تتأثر إيجابياً وإن بخجل بمنطق حقوق الإنسان. وهذا ما يفسر التناقض

القائم بين نصوص قانونية متشددة من جهة وبين ممارسات رقابية متسامحة فعلياً (انتقائية وظرفية) من جهة أخرى.

في الانتقال الجنسي

أمام الانفجار الجنسي، وأمام عدم تجريم كل السلوكات الجنسية غير الزواجية، تفرض السيوسيولوجيا الإسلاموية العفوية تحليلها الخاص من خلال مفاهيم الانحراف، أو الفتنة، أو العودة إلى الجاهلية. والواقع أن كل هذه المفاهيم ذات الاتجاه الأخلاقي تقع في شباك السوسيولوجيا الوظيفية. ونعني هنا أن الانحراف والفتنة والنكوص مفاهيم اجتماعية تجد تنظيرها في مفاهيم سوسيولوجية وظيفية هي الخلل والتفكك. فالقراءة السائدة للانفجار الجنسي تجعل منه خللاً وتفككاً سلوكياً وقيمياً.

مساهمة دراستي هذه تكمن في إعادة النظر في القراءة الوظيفية ـ الإسلاموية السائدة للانفجار الجنسي الذي يشهده المغرب. هل من الضروري أن نرى في الانفجار الجنسي خللاً وتفككاً مجتمعياً؟ لماذا لا نرى في ذلك الانفجار تمرداً ضد الأخلاق المضادة للجنس؟ لماذا لا نرى في الانفجار الجنسي تجاوزاً لفقه ولقانون أصبحا متجاوزين بفعل التطور الاجتماعي وبفعل تغير النظرة إلى الجنس؟ لماذا لا نرى في الانفجار الجنسي معركة موضوعية ضد الفقه وضد القانون، معركة في ذاتها، معركة غير واعية بذاتها بعد؟ لماذا لا نقبل فكرة تراجع النموذج الزواجي في المغرب؟ لماذا لا نعير انتباهاً لتطبيع وسائل منع الحمل خارج الزواج؟ إن الإقدام على الجنس قبل الزواج وخارجه، باسم المال أو باسم الحب أو باسم المتعة، لا يمكن أن يُعتبر خللاً إلا إذا ظل استثناءً نادر الوقوع. أما وأن الإقدام على الجنسانية غير المؤسساتية أصبح بنيانياً وقاراً، فيعني أن القانون الفقهي المنظم للجنسانية أصبح مرفوضاً عملياً من طرف الفاعلين الجنسيين. وهم فاعلون ليست لهم القدرة الفكرية أو التنظيمية (السياسية أو الجمعوية) للرفض المبدئي والصريح للقانون الفقهي السائد. إن السلوكات والممارسات الجنسية غير الزواجية بكل دوافعها وأشكالها، إلى جانب التحايلات والتواطؤات والترقيعات والإرشاءات والارتشاءات والابتزازات، ما هي إلا مؤشرات على معركة قائمة من أجل الحق في الجنس،

على صعيد اليومي، خارج المؤسسة الزوجية، أي ضد القانون وضد الفقه. إنها مطالبة بعلمنة القانون الجنائي المنظم للجنسانية، مطالبة غير واعية بذاتها من أجل تحرير العلاقات الجنسية من أسر الزواج، وفي حالات تتكاثر، من أسر الجنسانية الغيرية. بكلمة واحدة، يمكن القول إن المغرب هو الآن في طور الانتقال الجنسي، بمعنى أن ما يبدو خللاً هو في الواقع معالم نسق جنساني جديد تظهر في الأفق، معالم نسق جنساني حداثي، يفك الارتباط بين الجنسانية والأبوية، بمعنى أن الارتباط بين الجنسانية والزواج والغيرية لن يظل حتمياً و"طبيعياً". إن الجنسانية المغربية الراهنة تسير في هذا الاتجاه، نتيجة لتطور الواقع وتغيره، نتيجة لسياسة جنسية معولمة أكثر فأكثر، سياسة تفجر الطابع المحافظ للقانون الفقهي.

محركو العلمنة

بقي أن أضيف شيئاً جديداً لهذه القراءة الجديدة للجنسانية المغربية الجديدة، ويتعلق بالارتقاء بالمعركة الجنسانية إلى مستوى الوعي بذاتها. إن الفاعل الاجتماعي "العادي" يخرق القانون يومياً ويصارعه يومياً، لكن معركته اليومية مشوبة بالشعور بالإثم والندم لأنه لم يستوعب بعد الحق في الجنس كأحد حقوقه الإنسانية الأساسية، ولأنه يجعل من احترام التابوات/المحظورات الدينية تعبيراً عن إيمانه وعن إسلامه. ليس باستطاعة الفاعل الجنسي "العادي" أن يستوعب بعد ضرورة الفصل بين الإيمان والقانون، وأن يطالب صراحة، بمفرده وكفرد عادي، بعلمنة الجنس، أي بعدم إخضاع الجنس للقانون الديني. وبالتالي لا بد من إدراج مطلب علمنة الجنس في أجندة أحزاب اليسار وفي برامجها، ولا بد للمجتمع المدني أن يصبح مجتمعاً مدنياً حقيقياً، أي لا بد من السماح بتأسيس جمعيات تدافع عن الحقوق الجنسية للمثليين ولغير المتزوجين. على هذه الجمعيات أن تطالب بحذف الفصل ٤٨٩ من القانون الجنائي الذي يجرّم المثلية والفصل ٤٩٠ الذي يجرّم الفساد (أي العلاقة غير البغائية بين غير المتزوجين). إنها قوانين مخالفة لحقوق الإنسان. إن حذف هذه الفصول لن يمنع أحداً من رفض المثلية والعلاقات الجنسية ما قبل الزواجية وعدم ممارستها، لكن ينبغي أن يظل هذا الرفض رفضاً فردياً وشخصياً لا يتعدى نطاق الحياة الخاصة. أما القوانين المتعلقة بالعنف الجنسي (إزاء القاصرين

وإزاء المرأة) وبالعمل الجنسي، فلا بد من الاحتفاظ بها لأنها مطابقة تماماً لمنطق حقوق الإنسان. ينبغي أيضاً السماح بتأسيس جمعيات تدافع عن حرية التدين... وعلى الجمعيات المتواجدة في الساحة، المهتمة بقضايا حقوق الإنسان والمرأة والسيدا، أن تساهم في هذه المعركة حتى تبرهن على أن وجودها دليل على وجود مجتمع مدني يرفض أن تُستمد القوانين من مصادر دينية.

إن المعركة الجنسية اليومية التي يخوضها المجتمع ضد القانون الفقهي المضاد للجنس غير الزواجي ظاهرة تاريخية إيجابية، وهي مبادرة تخلفت عنها النخب السياسية والجمعوية والمثقفة لحد الآن. آن الأوان لتأطير معركة المجتمع الجنسية، سياسياً وجمعوياً، حتى تغدو معركة واعية بذاتها وتقطع أشواطاً إضافية في مسلسل الانتقال الجنسي نحو جنسانية أفضل.

المحتويات

مقدمة ٥

الجنسانية في المجتمع العربي المعاصر ١١

العمل الجنسي

العمل الجنسي في المغرب ٥١

العمل الجنسي والصحة العمومية ٥٨

تصدير العاملات الجنسيات المغربيات إلى دول الخليج ٦٥

العمل الجنسي: بين الاقتصادي والثقافي ٧١

العمل الجنسي، سياسة عمومية غير مهيكلة؟ ٧٧

العمل الجنسي الرجالي ٨٦

العمل الجنسي، مجرد غطاء للمثلية الجنسية الرجالية؟ ٩١

الأمراض المنقولة جنسياً

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب: إشكالية الأسماء ٩٩

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً: إشكالية الأسباب وأنماط الانتقال ... ١٠٥

البناء الثقافي للأمراض المنقولة جنسياً في المغرب: الإبدميولوجيا العفوية ... ١١٤

الوقاية من الأمراض المنقولة جنسياً ١٢١

ثقافة اجتماعية ضد الغشاء الواقي ١٢٦

الوقاية أو الاجتهاد المخلق ١٣٣

مهنيو الصحة أو الوقاية العلمانية المعلّقة ١٤١

التربية الجنسية

في مفهوم التربية الجنسية ١٤٩

التربية الجنسية، ضرورة عمومية ١٥٦

الجنس واليسار والإعلام ١٦٤

خاتمة: في الانتقال الجنسي أو العلمنة الصامتة ١٧٣

رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري،

وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية

إصدارات الرابطة

١. **لتنزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.
٢. **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.
٣. **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.
٤. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنريت عبودي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٥. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.
٦. **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٧. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٨. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٩. **٢٣ عاماً: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.
١٠. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١١. **علم نفس الجماهير**، تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١٢. **أسرار التوراة**، تأليف روجيه الصباغ، ترجمة صلاح بشير، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.
١٣. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١٤. **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٦.
١٥. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.
١٦. **عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧.
١٧. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.
١٨. **الإسلام دين وأمة**، تأليف جمال البنا، دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
١٩. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثانية ٢٠٠٧.
٢٠. **هدم الهدم، إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.
٢١. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي، دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
٢٢. **نقد إنسان الجموع**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ـ بيروت:

٢٣. **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة.
٢٤. **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.
٢٥. **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.
٢٦. **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.
٢٧. **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.
٢٨. **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.
٢٩. **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.
٣٠. **الإسلام "الأسود" جنوب الصحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.
٣١. **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.
٣٢. **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.
٣٣. **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.
٣٤. **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.
٣٥. **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.
٣٦. **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.
٣٧. **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.
٣٨. **إسلام الساسة**، تأليف سهام الدّبابي الميساوي.
٣٩. **إسلام المصلحين**، تأليف جيهان عامر.

إصدارات الرابطة تحت اسم

المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٤٠. **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبو حاتم الرازي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.
٤١. **في الائتلاف والاختلاف ـ ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.
٤٢. **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.
٤٣. **الحداثة والحداثة العربية**، دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.
٤٤. **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.
٤٥. **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية ـ العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو، دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.
٤٦. **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.
٤٧. **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.
٤٨. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.
٤٩. **السُّنة: أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.
٥٠. **العلمانية**، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.
٥١. **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، الجزء١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٢. **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٣. **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا ـ رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.
٥٤. **الفكر الحر**، تأليف أندريه نتاف، ترجمة رندة بعث، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

للاتصال برابطة العقلانيين العرب: **arabrationalists@yahoo.fr**

مطبعة دار الكتب - منطقة بئر حسن - بناية البارادايز ٠١/٨٥٢٧٥٣ dots

٢٠٠٠/٠٩/١٤٧٤